٨٤٨

ط

٤٧

T. C.
MİLLİ EĞİTİM BAKANLIĞI
RAGIP P[illegible] KİTAPLI[illegible]
MÜDÜRLÜĞÜ
Sayı: 684

الفصل الاول في ابطال قولهم المبدأ الاول موجب بالذات

الفصل الثاني في ابطال قولهم بقدم العالم

الفصل الثالث في ابطال قولهم في ابدية العالم
٢٢

الفصل الرابع في ابطال قولهم الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد
٢٤

الفصل الخامس في ابطال قولهم في صدور العالم من المبدأ
٢٦

الفصل السادس في اثبات الدليل على وحدانية الواجب تعالى
٤٠

الفصل السابع في ابطال مذهبهم الواحد لا يكون فاعلا وقابلا
٤٢

الفصل الثامن في ابطال مذهبهم في نفي الصفات للواجب
٤٣

فصل التاسع في ابطال مذهبهم من ان ذات الواجب لا ينقسم بالجنس والفصل
٤٤

الفصل العاشر في ابطال قولهم ان وجود الواجب عين ماهيته
٤٧

الفصل الحادي عشر في تعجيزهم عن بيان ان الواجب تعالى ليس بجسم
٥٠

الفصل الثاني عشر في تعجيزهم ان الاول يعلم غيره بنوع كلي
٥٣

الفصل الثالث عشر في ان الاول يعلم ذاته
٥٤

الرابع عشر في ابطال قولهم ان الاول لا يعلم الجزئيات
٥٨

الخامس عشر في ابطال قولهم ان السماء متحركة بالارادة
٥٩

السادس عشر في ابطال ما ذكروه من الغرض المحرك للسماء
٦٢

السابع عشر في قولهم ان النفوس السموات مطلعة على جميع الكائنات
٦٤

الثامن عشر في ابطال قولهم بوجوب الاقتران وامتناع الافتراق
٦٧

التاسع عشر في منع علمهم عن اثبات ان النفوس البشرية مجردة عن المادة ذاتا
٧٠
٧٣

تهافت خوجه زاده في المحاكمة رحمه الله تعالى
بين المتكلمين والفلاسفة

العشرون في ابطال قولهم باستحالة الفناء على النفوس البشرية
٨٢

الفصل الحادي والعشرون في قولهم بنفي حشر الاجساد
٨٥

هفا يهفو الهفوة الزلة وقد هفا يهفو هفوة صحاح جوهري

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير الى الله ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور براغب
وكفى عبده ١١٧٥

RAĞIP P.
Ka. N.
820

من كتب الفقير عبد الكريم بن عبد الرحمن عفا عنهما الملك الرؤوف

٨٢٨

الهفت التهافت الهفات بالضم النظر وكل شيء انخفض
فقد هفت وانهفت يقال فيه التهافت تساقط الشيء بالتشديد الرجل الاحمق الهفوة الاثم والخطاء والذلة الخفافة والخفيفة
ويقال الهفافة البراقة قال الجوهري الظل الهفافة والريح الهفافة
اي الساكنة الطيبة الهفاف البراق الهفاف سحاب اولان كسه
يقال ثوب هفاف اي رقيق الهف هو السحاب الذي اراق ماءه
والهف جنس من السمك وقد يقال الهف الزرع الذي يوخر
حصاده وينتشر حبوبه الهفيف سرعة السير الهفهفة المراة المخففة
البطن والرقيقة الخصر الهفهفة اينجه بلمق اولان كسه وانجه بللو اوليه
مراحري الكبرى
من اللغة

كتبخانه راغب

٨٢٧ ل

بسم الله الرحمن الرحيم

توجهنا الى جنابك وقصدنا نحو بابك يا واجب الوجود ويا مفيض الخير والجود واعتصمنا بحولك وتمسكنا بحبلك يا مبدأ كل موجود ويا غاية كل مقصود أفض علينا من انوار قدسك وهب لنا من نفحات انسك يا من لا يخيب سائله ولا ينقطع نائله ويا موضح الطرائق يا كاشف الحقائق وفقنا لسلوك سواء السبيل بفضلك الغير المتناهي وأرنا بنور هدايتك صور حقائق الاشياء كما هي وخصص سيد انبيائك واكرم اصفيائك محمد المبعوث للهداية الى سواء الطريق بافضل صلواتك وآله واصحابه المهتدين بانوار الهداية ومشاعل التوفيق باطيب تحياتك انك على ما تشاء قدير وباجابة رجاء المؤمنين جدير **وبعد** فان العقل والنقل متطابقان على ان اكرم ما يناله قوى البشر وانفس ما يتنافس فيه اهل الوبر والمدر هو معرفة المبداء والمعاد وما بينهما على ما اشار اليه امير المؤمنين كرم الله وجهه بقوله رحم الله امرأ عرف نفسه واستعد لرمسه وعلم من اين وفي اين والى اين وقد اضطربت فيها الآراء وتصادمت الاهواء بحيث لا يرجى ان يتطابق عليها اهل زمان او يتصالح فيها نوع الانسان اذ الوهم يعارض العقل في مآخذها والباطل يشاكل الحق في مباحثها فمن اقتدى باجلة الشرائع فقد استقام واهتدى ومن تردى رداء هواه واتخذ الهه هواه ضل وغوى ومن جملة مخالفي شرائع الانبياء عليهم السلام طائفة المنتمون الى الحكمة والفلسفة فانهم وان اصابوا في علومهم الهندسية والمنطقية والحسابية لعدم التباس الحق بالباطل في مباديها وعدم استيلاء غوائل الوهم في بواديها لكونها سهل المآخذ قريب المنال ولا يعارض فيها الوهم العقل بل الحكم بها على طاعة منه لكنهم اخطؤا في علومهم الطبيعية يسيرا والالهية كثيرا وان اجتهدوا فيها بعقولهم غاية الاجتهاد وارتادوا طرق الوصول اليها كمال الارتياد لكون مباديها بعيدة عن العقول والاوهام واعلام طرقها خفية عن البصائر والافهام ثم ان عظماء الملة وعلماء الامة دونوا علم الكلام وصنفوا فيه كتبا معتبرة والفوا زبرا مطولة ومختصرة وحققوا فيها قواعد حقائق الاسلام وردوا على كل من يخالفهم من اهل البدع والضلال خصوصا [illegible]سفة الصائرين الى فساد العقائد وما هم من الخيالات

فانهم

فانهم تتبعوا جملة اقاويلهم واحاطوا بكل ما يبدونه من مقاصدهم ودلائلهم حتى لم يبق من مراميهم في شيء من علومهم عليهم خافية واتوا بالقدح على ما خالف فيه الشرائع بادلة كافية بل زادوا عليه وتعرضوا لكل ما زلت فيه اقدامهم او طغت اقلامهم مما خالف الشرع او لم يخالفه شكر الله مساعيهم وحقق آمالهم ومباغيهم فصار قواعد الشرع ومعالمه الذين يحسن اهتمامهم في بروج مشيدة وحصن حصين لا ينالها ايدي الشبهة والارتياب ولا يطمع في الوقوع فيها ذووا الضلالة والاختلاف وان الامام المحقق حجة الاسلام ابا حامد محمد بن محمد الغزالي برد الله مضجعه ونور مهجعه ابتدع من بينهم طريقة غراء واخترع رسالة عذراء في ابطال اقاويل الحكماء وسماه تهافت الفلاسفة وبين فيه تناقض عقائدهم وضعف قواعدهم وبطلان معاقدهم واودع فيه غرايب نكت كانت كامنة تحت الاستار واوضح لمن بعده طرقا في حجاجهم كانت مختفية عن الابصار جزاه الله عنا وعن كافة المسلمين خير الجزاء في دار القرار ثم اني امرت من جانب من يجب طاعته ولا يسع الا مطاوعته وهو حضرة السلطان الاعظم والخاقان الاعلم الاكرم محرز ممالك طوايف الامم من العرب والعجم جامع مكارم الاخلاق مالك سرير الخلافة بالاستحقاق ظل الله على العالمين غياث الحق والدنيا والدين ملاذ الخلائق اجمعين السلطان ابو الفتوح محمد خان بن السلطان مراد خان بن السلطان محمد خان لا زالت سدته السنية ملجأ لطوايف الانام وعتبته العلية ملاذا عن حوادث الايام الى قيام الساعة وساعة القيام بالنبي وآله الكرام وهو الذي بسط بساط الامن على بسيط الغبراء ورفع رايات العلم والكمال بعد انتكاسها الى محيط الخضراء وعمر رباع الفضل والافضال بعد اندراسها حتى اصبحت معمورة الاطراف والارجاء وشيد قواعد العدل والانصاف وهدم اساس الجور والاعتساف ومحى آثار اهل الكفر والضلال وجعل بيوت اصنامهم مساجد يذكر فيها اسم الله بالغدو والآصال وان اردت ان اصفه حق وصفه كنت كمن يريد مساحة السماء بذرعه فالسكوت عن مدحه مدحه والاقرار بالعجز عن وصفه وصفه خلد الله ايام سلطنته الزهراء وابد بدوام دولته نظام الشريعة الغراء ورحم الله من قال آمين ابقى الله مهجته الى يوم الدين بان املي كتابا على مثالها وانسج ديباجا على منوالها

فبادرت الى مقتضى الاشارة • وامتثلت بواجب الطاعة • على حسب الطاقة • مع قلة البضاعة •
وقصور الباع في الصناعة • وبوزع البال وتشتت الحال • وتراكم الاشتغال • وبذلت
في تحرير جهد المستطيع • وان لم يدرك الضالع شأو الضليع • فان وقع في حيز القبول فهو غاية
المأمول • ونهاية المسئول • والا فاني لست من طمع في غير مطمع شعر منى ان تكن حقا تكن احسن
المنى • والا فقد عشنا بها زمنا رغدا • والمرجو ممن جبل على الانصاف طبعه • وعصم من الاعتساف
نفسه ان يعذرني فيما زلت فيه القدم • او طغى به القلم • فان استكشاف اسرار الدقايق •
واستيضاح انوار الحقايق • مما يتعذر مع العوايق والعلايق • لاسيما اذا كانت الفكرة كليلة •
والبضاعة قليلة • على ان من يحكم بالتخطية لا لاجل الحسد والعناد • ولا عن هوى يعدل به
عن سنن الرشاد • لعله يجد مخرجا صالحا لو دقق النظر • ومنهجا واضحا لو لاحظ المقصد المعتبر •
ومن تجنب طريق العدل والانصاف • وركب متن البغي والاعتساف • نترفع عن التعول
بشانيه ابغه • ولو اتى حق الوزخ الذي لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه • ومع ذلك
ما ابري نفسي عن النقص والتقصير • ولا ازيلها عن ان يكون محلا للملام والتعيير • فان الانسان
جبل على النقصان • ولكن رفع عن الاثم والنقصان • ثم ان وقع في اثناء المقال ما يشير الى سهو
القلم من الامام حجة الاسلام • فذلك والعياذ بالله ليس ازراء به باسراز هفواته • او وضعا من رفيع
قدره باظهار سقطاته • وكيف واني معترف باني اغترف من فضالته • ومسترشد بدلالته ومستفيد
من فوايده ومستمع بزوايده ومهتد بانواره • ومقتفف باثاره بل تنبيها على المرام حسبما عن لي من
الرد والقبول • والنقض والابرام • وما احمل ذلك الا على الغلط من الناسخ لا الراسخ او على انه
افرط اهتمامه بالمباحثة والافادة • لم يتفرغ للمراجعة والاعادة • مع ان تصانيف المتقدمين
والمتاخرين لا يخلو عن امثال ذلك • ومصداقه ما قال عز من قائل لو كان من غير عند الله لوجدوا
فيه اختلافا كثيرا • والى الله اتضرع في ان يهديني سبيل الصواب • ويعصمني مما يصم من الخطل
والاضطراب • وهو حسبي ونعم الوكيل واعلم ان الفلاسفة وضعوا الموجودات انواعا
واجناسا وبحثوا عن احوالها حسب ما وصل اليه عقولهم فحصل لهم علوم متشعبة • وفنون متكثرة •
وبيانها على الاجمال هو ان الحكمة تنقسم بالقسمة الاولى الى نظرية وعملية لانها ان تعلقت
بما لقدرتنا تاثير فيه فهي الحكمة العملية والا فالنظرية والعملي اما ان تختص بالشخص وحده
او لا تختص فالمختصة هي علم الاخلاق وغير المختصة ان كان باعتبار مشاركة اهل المنزل فقط

فهو علم تدبير المنزل والا فهو علم تدبير المدينة والنظرية اما ان يكون علما بما يتجرد عن المادة
الجسمانية في الوجودين او لا يكون والاول هو العلم الاعلى ويسمى ايضا بالعلم الكلي
وبالفلسفة الاولى وبعلم ما بعد الطبيعة وبالعلم الالهي والذي لا يكون ان صح
تجرده معلوما عنها في الذهن فقط فهو الحكمة الوسطى ويسمى بالعلم الرياضي ايضا
والا فهو العلم الطبيعي ويسمى ايضا بالعلم الاسفل وهذه هي اصول الحكمة
واما فروعها فالعلم بكيفية الوحي وعلم احوال المعاد الروحاني وهما فرعان للعلم الاعلى
وعلم الجمع والتفريق وعلم الجبر والمقابلة وعلم المساحة وعلم جر الاثقال وعلم
الاوزان والموازين وعلم الالات الجزئية وعلم المناظر وعلم المرايا وعلم نقل المياه
وعلم الزيجات والتقاويم وعلم اتخاذ الالات الالحان وعلم الحيل الهندسية وهي
فروع علم الرياضي وعلم الطب وعلم احكام النجوم وعلم الفراسة وعلم التعبير وعلم الطلسمات
وعلم النيرنجات وعلم الكيميا وهي فروع العلم الطبيعي وليس يتعلق غرضنا بالابطال
في هذه الرسالة الا بقسمين منها اعني الطبيعي والالهي لان مخالفة ما ثبت من القواعد
الشرعية والعقايد الدينية مقصورة عليهما واما الحكمة الوسطية فالهندسيات والحسابيات
منها لا تتعلق لها بالشرع اصلا لكون مباديها متسقة منتظمة يحكم الوهم فيها
على طاعة من العقل فلا يقع فيها الغلط فاما الهيئة فاكثر ما ذكروا فيها من عظم
اجرام السموات وعجيب خلقها وبديع صنعها امر يشهد به الامارات ودل عليه
العلامات من غير اخلال بما ثبت من القواعد الشرعية والعقايد الدينية بل قد
ينتفع ببعض مسايلها في الشرعيات كتعدد المشارق والمغارب واختلاف
المطالع وامر القبلة واوقات الصلوة وغير ذلك وبعضها مما يعين على
التفكر في خلق السموات والارض المودي الى مزيد اطلاع ببالغ حكمة الصانع
وباهر قدرته وان وقع فيها شيء مما يخالف ظاهر الشرع فانهم بنوا اثبات ذلك
على مقدمات طبيعية والهية لا يتيسر لهم اثباتها فلا يثبت ما يبتني عليها من
المسايل الالهية فلا حاجة لنا الى التعرض لها بالاستقلال فنريد ان نحكي في
هذه الرسالة من قواعدهم الطبيعية والالهية ما اورده الامام حجة الاسلام
مع بعض اخر مما لم يورده بادلتها المعقول عليها عندهم على وجهها ثم نبطلها

اي المعتقد

ارغاماً للمتفلسفة المبطلين • واعظاماً لاهل الحق واليقين • وانتقاماً من الذين اجرموا وكان حقاً علينا نصر المؤمنين • فهي مشتملة على اثني وعشرين فصلاً الاول في ابطال قولهم المبداء الاول موجب بالذات لا فاعل بالاختيار الثاني في ابطال قولهم بقدم العالم الثالث في ابطال قولهم في ابدية العالم الرابع في ابطال قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد الخامس في ابطال قولهم في كيفية صدور العالم المركب من المختلفات عن المبداء الواحد السادس في تعجيزهم عن الاستدلال على وجود الصانع للعالم السابع في بيان عجزهم عن اقامة الدليل على وحدانية الواجب الثامن في ابطال ان الواحد لا يكون قابلاً وفاعلاً لشيء واحد التاسع في ابطال مذهبهم في نفي الصفات العاشر في تعجيزهم عن اثبات قولهم ان ذات الاول لا تنقسم بالجنس والفصل الحادي عشر في تعجيزهم عن اثبات قولهم ان وجود الاول عين ماهيته الثاني عشر في تعجيزهم عن بيان ان الاول ليس بجسم الثالث عشر في تعجيزهم عن القول بان الاول يعلم غيره الرابع عشر في ابطال قولهم ان الاول لا يعلم الجزئيات السادس عشر في ابطال قولهم ان السماء متحرك بالارادة السابع عشر في ابطال ما ذكروه من الغرض المحرك للسماء الثامن عشر في ابطال قولهم ان نفوس السموات مطلعة على جميع الجزئيات الحادثة في هذا العالم التاسع عشر في ابطال قولهم بوجوب الاقتران وامتناع الانفكاك بين الاسباب العادية والمسببات العشرون في تعجيزهم عن اثبات ان نفس الانسان جوهر مجرد قايم بذاته الحادي والعشرون في ابطال قولهم باستحالة الفناء على نفوس البشرية الثاني والعشرون في ا[بطال] قولهم بنفي البعث وحشر الاجساد والله الهادي الى سبيل الرشاد

فصل في ابطال قولهم المبداء الاول موجب بالذات لا فاعل بالاختيار ذهب اهل ارباب الملل والشرايع من اهل الاسلام وغيره الى انه تع قادر مختار على معنى انه يصح منه ايجاد العالم وتركه وليس شيء منهما لازماً لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه وترجيح الفعل انما هو بارادته وخالفت الفلاسفة في ذلك وقالوا انه تع موجب بالذات لا بمعنى ان فاعليته كفاعلية المجبورين من ذوي الطبايع الجسمانية كاحراق النار واشراق الشمس بل على معنى انه لا

في تعجيزهم عن القول بان يعلم ذاته الخامس عشر في

لا[ينفك] عنها فان كان الاول لزم التسلسل وان كان الثاني يلزم كونه موجباً لان الفعل اذا كان واجباً بتعلق الارادة الحاصل من الفاعل بالايجاب لا يتصور التمكن من الترك فلا [يكون] قادراً بمعنى صحة الفعل والترك وهي المعنى بالايجاب قلت نختار ان تاثيره فيه بالارادة ولانم لزوم التسلسل وانما يلزم لو احتاج تعلق الارادة الى تعلق آخر وهو ممنوع فان الفاعل بالاختيار اذا اوجد شيئاً بارادته فالمفعول قصداً هو ذلك الشيء فهو محتاج الى ارادة ترجحه واما الاتصاف بتعلق الارادة فهو وان كان اثراً لذلك الفاعل لكن لا لذاته بل لذلك الشيء فلا يحتاج فيه الى ارادة اخرى بل تلك الارادة ارادة للمراد قصداً وارادة لنفسها بتبعية المراد فكما ان الموجب اذا اوجد شيئاً بالايجاب لا يحتاج في الاتصاف بالايجاب الى ايجاب آخر كذلك المختار اذا اوجد شيئاً بالارادة لا يحتاج في الاتصاف بها الى ارادة اخرى فان قلت نحن نعلم بالضرورة ان تعلق الارادة لا يدخل في علته وانا نلزم توقف الشيء على العلة فاذا لم يكن للفاعل امر داع الى تحصيل ذلك التعلق كان نسبته اليه والى عدمه سواء وكان تحصيله وعدم تحصيله وصدوره عنه وعدم صدوره سواء فلا يجوز ان يكون ذلك التعلق فعلاً لذلك المريد اذ الضرورة العقلية حاكمة بانه اذا كان صدور الشيء ولا صدوره عن الفاعل متساويين يمتنع صدوره عنه الا لمرجح من خارج قلت لانم صدق ما ذكرتم من ان القضية على كليتها بل ذلك فيما اذا كان الفاعل موجباً واما اذا كان مختاراً فلا يبعد ان يدعي العلم الضروري بصدق نقيضها فان الشخص الجايع الذي يشتد به الجوع اذا وضع بين يديه رغيف فانه يبتداء باكل جانب معين منه دون ساير الجوانب لا لامر اقتضى ارادة ذلك الجانب وترجحه على ساير الجوانب فان قلت لانم انه يبتداء باكل جانب معين منه لا لامر اقتضى ارادة ذلك الجانب لكونه اقرب اليه او احسن لوناً او اكثر نضجاً قلت نفرض الكلام فيما اشتركت جوانبه باسرها في كل ما ذكرتم اما ان لا يبتدي باكل شيء من جوانبه الى ان يموت جوعاً فذلك بين الاستحالة واما ان يبتدي فيتم المقصود واعترض عليه بعض الافاضل بانا لانم امكان وجود رغيف يتساوي جميع جوانبه في الامور التي ذكرت

ولم لا يجوز ان يكون ارادة ذلك الجانب

من القرب والبعد وحسن اللون وكثرة النضج وغير ذلك كيف فان فرضه بحيث يكون البعد
بين الجايع وبين كل جزء من اجزائه بعدا واحدا اما اذا كان المقابل للجايع
احد جوانبه فقط واما اذا كان المقابل احد وجهيه فلان البعد بينه وبين كل جزء
من جوانبه هو وتر لزاوية قائمة وبينه وبين مركز الرغيف وتر لزاوية حادة
ووتر القائمة اعظم من وتر الحادة وان فرض رغيف متساوي الجوانب
والاجزاء في الامور المذكورة وان كان محالا قلنا لا يبتدي الجايع
باكل شيء من جوانبه واجزائه الى ان يموت جوعا اذ لو جاز ان يستلزم محالا آخر
سوى ما ذكره وهذا كما ترى لا يضرنا لان جوابنا عنهم قد تم بمنع كلية تلك المقدمة
ومنع ضرورتها ولا حاجة لنا الى اثبات عدم المرجح فيما ذكر من الصور نعم
ان ثبت ذلك يكون نقضا لتلك الكلية التي ادعوا ضرورتها وتجويز عدم المرجح
في المثال الجزئي بل اثباته لا يقدح فيما هو المقصود بل عليهم ان يثبتوا تلك
المقدمة او ضرورتها واني لهم ذلك ثم ان ما ذكروه من المقدمة الكلية منقوضة
بصور منها انه لا شك ان جميع النقط المفروضة في الفلك متساوية في الماهية
وكذلك جميع الدواير المفروضة فيه متساوية في الماهية وكذلك القول في جميع
الخطوط المفروضة فيه فتعين نقطتين متعينتين لان تكونا قطبين وتعين دائرة
معينة لان يكون منطقة وتعين خط معين لان يكون محورا دون ساير النقط
والدواير والخطوط ترجيح من الفاعل المحرك لاحدي الامور المتساوية على الاخرى
من غير مرجح ومنها انه لا شك ان نسبة الفلك الى الحركة الى جميع الجهات
على السوية وكذا الى الحركة المختلفة المقادير في السرعة مع ان كل واحد من الافلاك
اختص بحركة بسرعة معينة الى جهة معينة دون ساير الحركات ودون ساير
الجهات وما ذلك الا ترجيح من الفاعل المحرك لاحدي الامور المتساوية على
الاخرى من غير مخصص ومنها انه لا شك ان كل واحد من الافلاك الشاملة
للارض وكل واحد من التداوير وهي الافلاك الغير الشاملة للارض المركوزة
في الافلاك الشاملة بسيط متشابه الاجزاء وكذلك كل واحد من الكواكب
مع ان كل واحد من الكواكب اختص بموضع معين من التداوير ان كان مركوزا

منطقة؟

ه

فيه كالمجرة والقمر بموضع معين من الفلك ان كان مركوزا في الفلك كالشمس وساير
الثوابت وكذلك كل واحد من التداوير اختص بموضع معين من الفلك دون
ساير المواضع وكذلك اختص جانب معين من الفلك بكونه اوجا والجانب
الآخر بكونه حضيضا دون ساير الجوانب مع تساوي الجوانب باسرها في الماهية
لكون الفلك بسيطا وكل ذلك ترجيح من الفاعل لاحد الامور المتساوية على
الاخرى من غير مرجح واجابوا عن النقوض المذكورة بانا لا نم ان في شيء من الصور
المذكورة ترجيحا لاحد الامور المتساوية على الاخرى من غير مرجح فان تعين النقطتين
للقطبية وتعين دائرة لان يكون منطقة وتعين خط لان يكون محورا دون
ساير النقط والدواير والخطوط من توابع تعين الحركة فان الحركة المعينة للفلك
يمتنع وقوعها الا ان يكون القطبان تينك النقطتين المعينتين والمنطقة تلك الدائرة
الدائرة المعينة والمحور ذلك الخط المعين وتعين الحركة لاحد امرين اما لان مادة
كل فلك من الافلاك لا يقبل الا تلك الحركة المخصوصة بالسرعة والبطوء المعينين
الى الجهة المعينة اولا لانها وان كانت قابلة لساير انواع الحركات والى ساير الجهات
لكن العناية بالسافلات لا تحصل الا من تلك الحركة المخصوصة اولان تشبه
كل فلك بالجوهر المفارق الذي هو معشوقه لا يحصل الا بتلك الحركة واما اختصاص
الكواكب والاوجات والحضيضات والتداوير بالمواضع المعينة من الفلك دون غيرها
فانما يرد نقضا لو قلنا ان الفلك الذي مركزه مركز العالم حصل اولا ثم حصل فيه
الفلك الخارج المركز بحيث يماس سطحه الاعلى السطح الاعلى من ذلك الفلك على نقطة
مشتركة بينهما التي هي الاوج والسطح الادنى السطح الادنى على نقطة مشتركة
بينهما التي هي الحضيض ثم حصل التدوير في الخارج المركز واحدث فيه ثقب ثم الكوكب
في التدوير او في الخارج المركز واحدث فيه ثقبة لكنا لا نقول بذلك بل نقول
الفلك الموافق المركز والفلك الخارج المركز والتدوير والكوكب حصلت
معا ولزم من ذلك حدوث هذه الامور في تلك المواضع ولو حدثت الامور المذكورة
على الوجه المخصوص امتنع الانتقال عليها لامتناع الخرق على الافلاك هذا ما قالوه
وستعرف انت فيما بعد بطلان ما ذكروه في سبب تعيين الحركة من الامور

عه

الثلثة وبذلك يبطل جوابهم عن النقضين الاولين واما جوابهم عن النقض الثالث
فركيك جدا لان حصول الامور المذكورة معًا لا يدفع الترجيح بلا مرجح لان حصول
الفلك الموافق المركز على وجه يكون ميل الفلك الخارج المركز الى جانب منه كحصوله
على وجه يكون ميله الى جانب آخر منه وكذلك حصول المركز الخارج على وجه يكون
التدوير في جانب آخر وكذلك حصول التدوير على وجه يكون الكوكب في ذلك
الجانب منه كحصوله على وجه يكون في جانب آخر منه فكان كل من الامور المذكورة
على ذلك الوجه ترجيحًا من الفاعل لاحد الامور المتساوية على الاخرى **ثم ان اشكل**
عليك ما ذكرناه واختلج في قلبك شيء من وساوس الوهم وابيت الآن بداهة
ضرورية تلك القضية فلك ان تتخلص عن احتجاجهم بالتزام التسلسل في التعلقات
والقول بان تعلق الارادة الى احد الضدين محتاج الى مرجح آخر فهو تعلق آخر
للارادة متعلق بذلك التعلق وهلم جرا الى غير النهاية ويمنع بطلان مثل هذا
التسلسل لانه تسلسل في الامور الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج **فان قلت**
نحن نعلم بالضرورة انا متى اردنا شيئا لا نريد ارادتنا فظهر ان تعلق الارادة
لا يكون بتعلق آخر **قلت** عدم احتياجنا في ارادتنا الى ارادة اخرى لان
ارادتنا ليست من فعلنا بل هي فعل الله تعالى واما ارادة الله تعالى فلا بد وان يكون
من فعله فلا يلزم من عدم ارادتنا لارادتنا لعدم كونها من فعلنا عدم ارادته تعالى
لارادته **وقد يحتج** على ايجابه تعالى بان الفاعل بالقصد والارادة لا بد من امر باعث
على الفعل ليترجح الفعل على الترك عنده وذلك الباعث لا بد ان يكون حصوله
اولى بالنسبة الى الفاعل من لا حصوله والا لم يكن باعثا على الفعل ضرورة ان
ما كان حصوله ولا حصوله بالنسبة الى الفاعل سواء لم يكن باعثا له على الفعل فح
يلزم استكماله بالغير وانه محال **والجواب** لا نم ان الفاعل بالقصد والارادة
لا بد له من امر باعث على الفعل سوى القصد والارادة ولو سلم فلا نم انه
يلزم ان يكون حصوله بالنسبة الى الفاعل اولى من لا حصوله ولم لا يكفي الاولوية
بالنسبة الى الغير في كونه باعثا على الفعل والاشاعرة يوافقون الحكماء في
ان الباعث على الفعل لا بد ان يكون حصوله اولى بالنسبة الى الفاعل

وذلك الحال في حصوله على وجه يكون التدوير

حصول

من

تسلسل الاوقات الماضية المتوهمة التي لا وجود لها في الخارج اصلًا لان الكلام في اوقات
قبل وجود العالم ولا نم استحالة مثل هذا التسلسل وليس حدوثه عبارة عن وجوده
بعد عدمه بل المراد كونه غير ازلي فليتأمل **وبانه** يجوز ان يكون ذلك التعلق
حادثا مستندا الى تعلق آخر وهكذا الى غير النهاية لانها امور اعتبارية والدليل
ما قام على استحالتها فيها **ورد** هذا الجواب بان تعلقات الارادة وان
كانت امورا اعتبارية لا وجود لها في الخارج الا انها ليست من الاعتبارات
التي ينقطع التسلسل فيها بانقطاع الاعتبار بل يتوقف وجود العالم في علمها
فيجري فيه برهان التطبيق باعتبار حصولها في الموصوف بها على سبيل الترتب
وللقائل ان يقول جريان برهان التطبيق انما يكون اذا كان لها وجود
مرتبة اما في الخارج او في العقل لامتناع الانطباق فيما لم يوجد اصلا واتصاف
المحل بها لا يستلزم كونها موجودة باحد الوجودين ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون
التعلقات امورا متعاقبة ويكون كل سابق منها شرطا للاحق الى ان ينتهي
الى تعلق هو شرط لحدوث الاجسام وبطلان التسلسل في الامور المتعاقبة لم يثبت
عندهم وللمتكلم ان يلتزم في مقام المنع صحته فلا يتم الدليل على ما هو المط **وبانه** يجوز
ذلك التعلق حادثا لا يستند حدوثه الى حادث آخر قوله فيستغني الحادث عن مؤثر
يخصصه بوقت حدوثه فيلزم الرجحان بلا مرجح مسلم لكن استحالته هنا ممنوعة
لان ذلك الحادث اعني تعلق الارادة امر عدمي لا يحتاج الى مؤثر يخصصه بوقت
حدوثه وضعفه ظاهر لان بديهة العقل حاكمة بان كل حادث سواء كانت
وجوديا او عدميا محتاج الى امر يخصصه بوقت حدوثه وانكاره مكابرة لا يلتفت
اليها وقد تقدم ما يتعلق بهذا المقام فليتذكر **وبانه** يجوز ان يكون المخصص
لتعلق ارادة الله تعالى بوقته المعين هو علمه الازلي بانتفاع العالم في الوقت الذي
وقع فيه فما علم الله تعالى يجب وقوعه ويمتنع خلافه فلا جرم تعلق ارادته
في الوقت الذي وقع فيه **ونقض** بان العلم تابع للمعلوم على معنى انهما يتطابقان
والاصل في هذا التطابق المعلوم لان العلم ظل له وحكاية عنه فالعلم بانتفاع
العالم في الوقت المعين الذي وقع فيه انما يتحقق اذا كان هو في نفسه بحيث

اما ها

نعان

يوقعه فيه ولا يتصور ان ينعكس الحال بينهما الا ترى ان صورة الفرس مثلاً على الجدار
انما كانت على هذه الهيئة المخصوصة لكون الفرس في حد نفسه هكذا لا ان الفرس
انما كانت على هذه الهيئة لان صورته المنقوشة على الجدار هكذا فلا مدخل للعلم
بايقاع العالم في الوقت الذي اوقعه فيه في وجوبه ولا في استحالة خلافه فلا يكون
موجباً لتعلق ارادته بايقاعه في الوقت الذي اوقعه فيه ويمكن ان يقال لا نم ان كل
علم فهو تابع لمعلومه بل ذلك انما هو في العلم الانفعالي وعلمه تع بايقاع العالم في
وقته علم فعلي فلا يكون تابعاً لمعلومه بل ذلك انما هو متبوع العالم فيجوز كونه
مخصصاً له فان قلت لو كان العلم صالحاً للتخصيص لم يثبت الارادة لان اثباتها
انما هو للتخصيص فاذا اصلح العلم مخصصاً استغنى عن الارادة وايضاً لو افاد
تعلق العلم بالفعل وجوبه وامتناع خلافه يلزم الايجاب وسلب الاختيار وهو
خلاف مذهبكم قلت ليس ما ذكرناه من كون العلم مخصصاً مذهبنا لنرد ما ذكر ثم
بل المقصود ابداء احتمال لدفع دليل الخصم على قدم العالم لا لاثبات الارادة وسلب
الايجاب فلا بد له في اتمام دليله من نفي هذا الاحتمال ولا يفيد كونه مخالفاً
لمذهب السايل اذ لا يلزمه في سواله رعاية مذهبه وزعمت المعتزلة ان المرجح
هو المصالح المتعلقة بايقاع العالم في ذلك الوقت للمكلف فان الله تع قد علم
انه لو خلق العالم في الوقت الذي خلقه فيه حصل للمكلفين في خلقه في ذلك
الوقت نوع مصلحة ولو خلقه في وقت آخر لم يحصل تلك المصلحة فلذلك تعلق
ارادته بخلقه في ذلك الوقت دون ساير الاوقات ورد بانا نعلم ضرورة
ان الله تع لو قدم خلق العالم على الوقت الذي خلقه فيه بمقدار جزء من الف
جزء من لمحة واحدة لم يختل شيء من مصالح المكلفين على ان الاوقات متساوية
في نفسها فجعل بعضها منشأ لمصالح المكلفين دون بعض ان لم يكن لمخصص يلزم
التحكم وان كان لمخصص فذلك المخصص اما ان يكون قديماً او حادثاً فان كان
قديماً يكون نسبته الى جميع الاوقات على السواء وان كان حادثاً ينقل الكلام
اليه ويلزم التسلسل ثم ان جعل خلق العالم في وقته المعين تابعاً لمصالح المكلفين
قول بان فعله تع تابع للغرض وهو مستحيل اذ يلزم منه استكماله بالغير ضرورة

ان

ان ما كان حصوله ولا حصوله بالنسبة الى الفاعل سواء لا يكون غرضاً من فعله
وباعثاً له عليه الوجه الثاني من وجوه الجواب عن اصل استدلالهم ما ذكره
المحقق نصير الدين الطوسي وهو ان يقال نختار ان جميع ما لا بد منه للباري في
ايجاد العالم حاصل في الازل من غير ان يتوقف الايجاد على امر حادث قولهم
فح لو لم يكن العالم ازلياً لزم الرجحان بلا مرجح قلنا مم لانه لا وقت محققاً قبل العالم
حتى يطلب لحدوثه في وقته مرجح بل الزمان هناك عدمي محض لا وجود له الا مع
اول وجود العالم ولا تمايز بين اجزائه الوهمية الا بمجرد التوهم كالمكان خارج
العالم وكما انه لا يقال لم كان العالم في مكانه الذي وقع فيه كذلك لا يقال
لم لم يوجد العالم قبل الوقت الذي حدث فيه لا يقال هذا انما يدل
على ان لا يطلب وجه الترجيح فيما بين الاوقات التي قبل الحدوث اذ لا زمان
هناك لا في الاوقات التي بعده فاختصاص الحدوث بهذا الوقت دون ما عداه
من الاوقات التي بعده ترجيح بلا مرجح لانا نقول حدوث الزمان انما هو
مع حدوث العالم لانه مقدار حركة الفلك الاعظم فلا وجه لطلب وجه الترجيح
لاختصاص حدوث العالم بجزء منه دون آخر اذ لا يتصور تقدم بعض اجزائه
على حدوث العالم حتى يقال لم حدث العالم في الجزء الاول منه دون الثاني او الثالث
الوجه الثالث من وجوه الجواب عن اصل استدلالهم هو النقض بالحادث
اليومي اذ لا شبهة في وجوده مع جريان الدليل فيه بعينه اذ يقال جميع ما لا بد
في ايجاده ان كان حاصلاً في الازل كان الايجاد ازلياً فكان وجود الحادث
اليومي ازلياً فكان وجود الحادث اليومي ازلياً اذ لا يتخلف الوجود عن الايجاد
لانه لو لم يكن الايجاد ازلياً لكان حصوله بعده اما ان يتوقف على شرط حادث
وهو خلاف المفروض او لا يتوقف فيلزم الرجحان بلا مرجح وان لم يكن جميع
ما لا بد منه في الايجاد حاصلاً في الازل كان بعضه حادثاً قطعاً وان لم يحتج ذلك
البعض الى تاثير موثر لزم استغناء الحادث عن الموثر وان احتاج فاما ان يكون
جميع ما لا بد منه في تحصيله حاصلاً في الازل فيلزم قدم الحادث او لا يكون فبعضه حادث
وينقل الكلام اليه ويلزم التسلسل فلو صح هذا الدليل لزم ان يكون الحادث اليومي قديماً

واعترض عليه بان التسلسل اللازم في الحوادث اليومية هو التسلسل في الامور المتعاقبة وذلك
ليس بممتنع بخلاف التسلسل اللازم في حدوث العالم فانه تسلسل في الامور المترتبة المجتمعة
في الوجود وهو محال فلا يكون الدليل بعينه جاريا فيه وملخص كلامهم في هذا المقام
هو ان العلة قد يكون معدة وقد يكون موثرة اما المعدة فمتقدمة على المعلول
لانها معدة لاستعداد المعلول لقبول الاثر من العلة الموثرة والاستعداد
للشيء هو كونه بالقوة فلا يجامع الفعل واما الموثرة فيجب ان يكون مقارنة
للمعلول موجودة معه ثم لما كان المبدء الاول دايم الوجود كان معلوله الاول
ايضا دايم الوجود وهكذا الى ان ينتهي سلسلة المعلولات الدايمة الى اجرام الافلاك
ونفوسها فحركت نفوسها اجرامها حركة دورية ارادية وهذه الحركة ايضا دايمة
الوجود لدوام سببها وعلتها الا انها لعدم استقرارها يتبدل اوضاع اجزاء الجسم
المتحرك بها ويكون من تلك الاوضاع بعد الحصول وضع اخر لدوامها يكون كل وضع
منها مسبوقا بوضع اخر لا الى اول وبسبب تبدل تلك الاوضاع يحصل للمادة
استعدادات مختلفة لقبول الصور والاعراض فيفيض من مباديها فالحركة الدورية
هي الواسطة بين عالمي الثابتات والمتغيرات ولولاها لما انتهت سلسلة المبادي
الدايمة الى الحوادث ولما ترقت سلسلة الحوادث الى المبادي الدايمة وعلى هذا
الوجه يمكن حدوث الحوادث عن الباري عز اسمه والتسلسل اللازم فيه هو التسلسل في الاوضاع
والاستعدادات المتعاقبة التي لا يجامع المتقدم منها المتاخر ومثله غير ممتنع
ولا يمكن صدور العالم عن المبدء الاول على هذا الوجه لان الصدور على هذا
الوجه لما توقف على الحركة والتغير والحركة من عوارض الاجسام فتلك الاجسام
التي هي معروضة لتلك الحركات استحال ان يكون صدورها عنه بواسطة الحركات
العارضة لها والا لتاخرت عن الحركات العارضة لها المتاخرة عنها فيلزم تاخرها
عن نفسها بمرتبتين بل لا بد من صدور بعض الاشياء عنه على سبيل الابداع وذلك
هو العقول المجردة والنفوس الفلكية واجرامها واجيب بان بعض البراهين الدالة
على بطلان التسلسل كالتطبيق والتضايف يجري فيما يدخل تحت الوجود على سبيل
الترتيب سواء كانت مجتمعة او متعاقبة فالفرق بين محل النزاع وصورة النقض

بان

بان التسلسل اللازم في احدهما تسلسل في الامور المجتمعة وفي الاخر في الامور المتعاقبة
لا يجدي نفعا ولو سلم صحة ما ذكرتموه لكن لا يمكنكم مع القول بصحته اثبات
قدم العالم لاحتمال ان يقال ان واجب الوجود مريد بارادات حادثة غير
متناهية لا اول لها كل ارادة سابقة علة لحصول الارادة اللاحقة على الوجه
الذي ذكرتموه في الحركات والاوضاع ثم ان تلك الارادات الغير المتناهية
من طرف المبدء انتهت من الطرف الاخر الى ارادة حادثة تعلقت بايجاد العالم
ولو سلم ان ما ذكر يستحيل في حق الباري تعالى لكن لا يمكنكم مع القول بصحته اثبات
قدم العالم الجسماني لانه يقال لم لا يجوز ان يكون الباري تعالى علة لموجود غير جسم
ولا جسماني ثم يكون لذلك الموجود ارادات جزئية حادثة غير متناهية وتنتهي
تلك الارادات الجزئية الحادثة الى ارادة جزئية حادثة تعلقت باحداث الاجسام
لا يقال لو كان للباري تعالى او لذلك الموجود المجرد ارادات جزئية غير متناهية
يلزم ان يكون الاجسام قديمة لان القصود الجزئية لا يحصل الا مع الادراكات
الجزئية والادراكات الجزئية لا يحصل الا مع الالات الجسمانية فيلزم بالضرورة
من لا اولية تلك الادراكات لا اولية الاجسام لانا نقول لا نم ان الادراكات
الجزئية لا يحصل الا بواسطة الالات الجسمانية ولا يقال ايضا تعاقب الحوادث
انما يصح في الجسمانيات دون المجردات المحضة لان كل حادث مسبوق بالمادة لانا نقول
ذلك مم وسيجيء الكلام عليه عن قريب ان شاء الله تعالى قال الامام الرازي رحمه الله واعلم
ان هذا الاحتمال مما ذهب اليه قوم من قدماء الفلاسفة القائلين بحدوث
السماء وكان محمد بن زكريا الرازي ناصرا لهذا القول ولم يشتغل احد من اصحاب
ارسطو بابطاله وفي جريان برهان التطبيق والتضايف فيما دخل تحت الوجود
على سبيل التعاقب نظر اما برهان التطبيق فلان احاد السلسلة اذا لم يجتمع
في الوجود الخارجي لم يتصور بينها انطباق بحسب الخارج ضرورة ان وقوع شيء بازاء شيء
اخر في الخارج يتوقف على وجودهما معا في زمان الوقوع ولا يتصور التطبيق بحسب الذهن
ايضا لاستحالة وجودها في الذهن مفصلة في زمان واحد ولا يكفي الوجود الاجمالي
في الذهن ضرورة ان وقوع بعضها بازاء البعض لا يتصور الا اذا كانت موجودة

معاً تفصيلاً واما برهان التضايف فلان احاد السلسلة انما يصير معروضة للعدد
المعين اذا وجدت في الخارج او في الذهن على سبيل التفصيل اذ ما لم يوجد شيء في الخارج
او في الذهن لم يكن موصوفاً بشيء ما اعتبارياً كان او حقيقياً لان ثبوت الشيء
للشيء فرع ثبوت المثبت له واما الوجود الاجمالي فهو بالحقيقة ليس لتلك الاحاد المعروضة
للعدد بل للمفهوم الكلي الواقع عنواناً ولو سلم ان الوجود الاجمالي وجود لتلك
الاحاد الا انه لا كثرة فيها باعتبار ذلك الوجود فلا يكون باعتباره معروضة
للعدد الذي هو الكثرة فان قيل هم معترفون بان سلسلة الحوادث باسرها ثابتة
معاً في علمه تعالى وفي علم العقول الاعلى وذلك يكفينا في اتمام البرهانين قلت لعلهم
يثبتون تلك العلوم على نحو آخر غير الوجود الذهني وقيل ولعلهم لا يثبتون لها
ترتباً في تلك العلوم لعدم دخول الزمان في تلك العلوم وفيه نظر لان ترتب
سلسلة الحوادث ليس بمجرد ترتب اجزاء الزمان بل بينها ترتب طبيعي لتوقف بعضها
على بعض لكون كل سابق علة معدة لحصول اللاحق ولان عدم دخول الزمان
في تلك العلوم انما هو باعتبار اوصافه النسبية لا مطلقاً فالترتب باق بحاله لانا نقول
الترتب الطبيعي بينها انما هو في الوجود الخارجي دون العلمي فلا يلزم كونها مترتبة
في تلك المبادي لانا نقول علم المبادي العالية بالاشياء عندهم بسبب العلم
بعللها فكما ان بين الاشياء ترتباً في الوجود الخارجي فكذا في وجودها العلمي
في تلك المبادي الوجه الرابع من وجوه الجواب ان يقال لا نسلم ان جميع ما لا بد منه
في ايجاد الباري للعالم ان كان حاصلاً في الازل كان الايجاد حاصلاً في الازل
وانما يلزم ذلك لو امكن وجود العالم في الازل وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون
العالم قابلاً للوجود فيما لا يزال ولا يكون قابلاً للوجود الازلي والايجاد كما يعتبر فيه وجود المؤثر
يعتبر فيه امكان الاثر فاذا لم يكن الاثر ممكن الحصول في الازل لم يكن الايجاد
حاصلاً فيه لا يقال امكان العالم ازلي والا لزم الانقلاب فيكون ممكن
الوجود في الازل لانا نقول ازلية الامكان لا تستلزم امكان الازلية
وسيجيء تمام الكلام فيه ورد هذا الجواب بانه اذا كان جميع ما لا بد منه في ايجاد
الباري للعالم حاصلاً في الازل ولم يكن العالم حاصلاً فيه لامتناع ازليته

(هامش: انتهى ط — علومهم نخ — فكذا ح)

يلزم الترجيح بلا مرجح ايضاً لانه لو وجد العالم قبل الوقت الذي وجد فيه
بمقدار ما يسع فيه الف دورة لا يصير بذلك ازلياً لحدوثه قبل الوقت الذي
حدث فيه ترجيح من غير مرجح وان دفع بان الاوقات التي قبل حدوث العالم
موهومة لا تمايز فيها فلا وجه لطلب وجه الترجيح لحدوثه في وقته يكون رجوعاً
الى الجواب الذي ذكره المحقق نصير الدين الطوسي لا وجهاً مستقلاً الوجه الثاني
من وجوه استدلالهم على قدم العالم هو انه لا يجوز ان يكون الزمان حادثاً والا لكان
عدمه سابقاً على وجوده سبقاً يمتنع ان يجامع معه السابق المسبوق وهذا
السبق هو السبق الزماني فيلزم ان يكون عدمه مقارناً لزمان فيكون الزمان
موجوداً حين ما فرض معدوماً هذا خلف واذا كان الزمان قديماً وهو مقدار
الحركة كانت الحركة ايضاً قديمة لامتناع وجود المقدار بدون وجود ذي المقدار
فيكون محلها اعني الجسم قديماً وهو المطلوب وجوابه ان الزمان امر وهمي لتقدير
المتجددات وباعتباره يكون وجود الحادث مسبوقاً بعدمه وليس امراً موجوداً
ليلزم من انتفاء حدوثه قدمه فيلزم قدم العالم فان قيل الحكماء قد استدلوا
على وجود الزمان فيكون منعه بعد قيام الدليل عليه خارجاً عن قانون المناظرة
قلنا ما ذكروه من الدليل عليه تمويه وتلبيس لا يدل على مطلوبهم الذي هو وجود
الزمان لمنعهم بالحقيقة راجع الى مقدمات دليله وان شئت اتضاح الحال
فاستمع لما نتلو عليك من المقال فنقول وبالله التوفيق ما وصل الينا
من قبلهم على وجود الزمان وجهان الاول انا نفرض حركة معينة في مسافة معينة
بقدر من السرعة وحركة اخرى في تلك المسافة مثل الاولى في السرعة فان توافقتا
مع ذلك في الاخذ والترك بان ابتدأتا معاً وانقطعتا معاً فبالضرورة يقطعان
المسافة معاً وان توافقتا في الترك دون الاخذ بان كان ابتداء الثانية متأخراً
عن ابتداء الاولى فبالضرورة تقطع الثانية اقل مما قطعته الاولى وكذا ان توافقتا
في الاخذ والترك وكانت الثانية ابطأ فانها تقطع اقل فبين اخذ السريعة الاولى
وتركها امكان قطع مسافة معينة بسرعة معينة وامكان قطع مسافة اقل منها
ببطء معين وبين اخذ السريعة الثانية وتركها امكان اقل من الامكان

(هامش: حدث فيه ممكن وعلته التامة حاصلة ازلاً فيختص بما هو المفروض حدوثه بالوقت الذي صح)

بتلك السرعة المعينة فهناك امر مقداري اي قابل للزيادة والنقصان بالذات يقع فيه
الحركات ويتفاوت بتفاوته ضرورة ان قبول التفاوت ينتهي الى ما يكون بالذات
وهو الذي عبّرنا عنه بالامكان وسمّيناه بالزمان فيكون موجوداً لان ما كان قابلاً
للزيادة والنقصان يكون موجوداً لامتناع كون العدم الصرف قابلاً لهما بالضرورة
وليس هو نفس السرعة اذ الحركتان قد يتفاوتان في السرعة مع التفاوت في ذلك
الامر المقداري وبالعكس ولا امتداد المسافة اذ الحركتان قد يتساويان في امتداد
المسافة مع تفاوت هذا الامكان لاختلافهما بالسرعة والبطوء وبالعكس ولا
امتداد المتحرك مع الاتحاد في الامكان كحركة الجسم الصغير والكبير مسافة معينة في ساعة واحدة مع
تساويهما في السرعة وبالعكس الثاني من الوجهين الذين استدلوا بهما على وجود
الزمان ان كون الاب متقدماً على الابن ضروري لا يشك فيه عاقل فان الاب موجود
مع عدم الابن ثم وجد الابن فاذا اعتبر الاب من حيث انه كان مقارناً لعدم الابن
الذي يعقبه الوجود كان متقدماً عليه كما انه اذا اعتبر من حيث ان وجوده مقارن
لوجود الابن كان معه وليس ذلك التقدم لنفس جوهر الاب لان التقدم امر اضافي
لا يعقل الا بين شيئين بخلاف جوهر الاب ولان جوهر الاب قد يكون مع الابن
كما صورناه وتقدمه على الابن لا يوجد مع معيته له فيكون امراً زائداً عليه وليس ايضاً
عبارة عن مجرد اعتبار عدم الابن مع الاب لان الاب يعتبر مع عدم الابن الطارئ
عليه بعد وجوده ولا تقدم للاب عليه بهذا الاعتبار بل هو بهذا الاعتبار متأخر عنه
مع اتحاد العدمين في كونهما نفس العدم وكما ان القبلية ليست نفس الاب وحده
ولا مأخوذاً مع عدم الابن فالبعدية ايضاً ليس نفس الابن وحده ولا مأخوذاً
مع وجود الاب بل هما امران زائدان على الامور المذكورة ولكونهما امرين اضافيين
لا يقومان بذاتهما بل لا بد لكل منهما من محل موجود يقوم به ويكون معروضاً له
بالذات هو الزمان **فان قلت** لم لا يجوز ان يكون المحل الذي يقومان به
ويعرضان له بالذات ما يقال له في العرف انه معدوم ومتأخر كوجود الاب
والابن مثلاً **قلت** لان ما يعرض له القبلية بالذات امتنع ان يكون مع وبعد
لان ما يقتضيه ذات الشيء استحال انفكاكه عنه والاشياء التي يقال لها في العرف

الحا

انها متقدمة لا يمتنع فيها وذلك فانا لو فرضنا جوهر الاب من حيث هو لا يمتنع ان يوجد
بعد الابن فظهر ان الاشياء التي يقال لها في العرف انها متقدمة ليست معروضة بالذات
للتقدم بالذات بل لا بد من امر آخر يعرض له التقدم بالذات ويكون تقدم ساير
الاشياء لكونها فيه وهو الزمان **فان قلت** قولك ما يعرض له القبلية بالذات
امتنع ان يكون بعد ان اريد به ان ما يكون ذاته سبباً لثبوت القبلية له امتنع ان يكون
بعد فمسلم لكن من اين يلزم للقبلية مثل ذلك المعروض الذي يكون ذاته سبباً
لعروض القبلية له وان اريد ان ما يكون معروضاً حقيقياً للقبلية من غير ان يكون
تابعاً في قبليته لقبلية شيء آخر فلا نم امتناع ان يكون بعد وما ذكره من الدليل لا
ينهض عليه اذ لا يلزم من كون الشيء معروضاً حقيقياً لوصف يكون ذلك الوصف
مقتضى ذاته حتى يمتنع الانفكاك **قلت** المراد الاول قولك من اين يلزم للقبلية
مثل ذلك المعروض قلنا لان هذه القبلية ليست كقبلية الواحد على الاثنين
بل قبلية فيها لا يجامع فيها القبل مع البعد والقبلية التي كذلك لا يعرض حقيقة
الا لامتداد غير قار يمتنع اجتماع اجزائه لا يجامع القبل البعد وما ليس بامتداد
كالحركة مثلاً لا يعرض فيه اجزاء الا بواسطة الامتداد فلا يكون معروضاً اولياً لها
والامتداد القار لا يمتنع اجتماع اجزائه فمعروضه الحقيقي ليس الا امتداد الغير القار
الذي اذا فرض فيه اجزاء تقدم بعضها على بعض لا بامر آخر وهو الزمان **فان قلت**
لا نم ان القبلية التي لا يجامع القبل فيها مع البعد لا يعرض حقيقة الا الامتداد
غير قار ولم لا يجوز ان يكون امران متحدان بالماهية يمتنع اجتماعهما متنافيين
كوجود الحادث وعدمه ويكون احدهما معروضاً حقيقياً للقبلية والآخر
للبعدية باعطاء الفاعل اياهما تينك الصفتين **قلت** ليس معنى اعطاء الفاعل
القبلية لعدم الحادث مثلاً الا انه لم يفعل الوجود اولاً ثم فعله وذلك يقتضي
ان يوجد شيء اول لم يقع فيه الوجود بل وقع فيه العدم فكان اول الوقوع فيه
فلا يكون معروضاً حقيقياً للقبلية هذا غاية توجيه هذا الدليل **والجواب** عن الاول
ان هذه الامكانات المذكورة امور اعتبارية لا وجود لها في الخارج وما ذكر من
انها قابلة للزيادة والنقصان ان اريد قبولها لهما بحسب الخارج فلم وان اريد في الذهني

له قد يختلف امتداد المتحرك ح

بالذات

في الوجود ح

او في الجملة فمسلّم ولكن لا يلزم منه وجودهما في الخارج وعن الثاني بانّ القبلية والبعدية
امران اعتباريان لا وجود لهما في الخارج اصلاً فيلزم وجود معروضهما بالذات
في الخارج كيف والقبلية والبعدية اضافتان والمتضايفان لا يوجدان الّا معًا
ذهنًا وخارجًا فلو وجدتا يلزم معروضيهما معًا فيلزم اجتماع اجزاء الزمان
وهو باطل لكونه امرًا غير قارّ وايضًا هذا الامتداد الذي تعرض لاجزائه القبلية
والبعدية اذا امتنع اجتماع اجزائه في الوجود لا يكون موجودًا في الخارج لانّ
وجود الكل في الخارج مع امتناع اجزائه فيه بديهة ثم انه نقل عن ارسطاطاليس
انّ للمتحرك فيما بين المبداء والمنتهى حالة مخصوصة معلومة بعاونه الحس وهي
صفة واحدة شخصية من مبداء المسافة الى منتهاها تستلزم اختلاف نسبة
المتحرك الى حدود المسافة وهذه تسمى الحركة بمعنى التوسط وهي باعتبار ذاتها
مستمرة وباعتبار اختلاف نسبها الى تلك الحدود سيّالة فهي باستمرارها
وسيلانها يفعل في الخيال امرًا ممتدًّا غير قارّ بمعنى انه يحكم العقل بانّ ذلك
الامر الممتدّ لو وجد في الخارج وفرض فيه اجزاء امتنع ان يوجد تلك الاجزاء
مقابل كان بعضها متقدّمًا وبعضها متأخرًا وهذه تسمى الحركة بمعنى القطع والاول
موجود في الخارج ثابتة بخلاف الثاني ضرورة انّ الامتداد الذي يمتنع اجتماع اجزائه
في الوجود لا يكون موجودًا في الخارج وكما انّ الحركة تقال لمعنيين كذلك الزمان
يقال لمعنيين احدهما امر بسيط غير منقسم مطابق للحركة بمعنى التوسط وثانيهما
امر متصل مطابق للحركة بمعنى القطع وهو بهذا المعنى لا وجود له في الخارج اصلاً
بل هو امر مرتسم في الخيال ونعلم ان ذلك الامر المرتسم في الخيال بحيث لو فرض وجوده
في الخارج وفرض فيه اجزاء لامتنع اجتماعها معًا ونعلم بالضرورة انّ الامتداد
الخيالي لا يكون كذلك الّا اذا كان في الخارج شيء مستمر غير مستقر يحصل في الخيال
بحسب استمراره وعدم استقراره ذلك الامتداد ولما كان الامتداد
الخيالي ظاهرًا في بادي الراي ودالاً على ذلك الامر الذي فيه نوع خفاء اقيم مقامه
وبحث عن احواله وتقاديره لكنّا نقول لا نم انّ الامتداد الخيالي لا يكون كذلك
الّا اذا كان في الخارج شيء مستمر غير مستقر ولم لا يجوز ان يحصل ذلك الامر في الخيا[ل]

قال

ابتداء

ابتداء من غير ان يكون هناك امر بسيط سيّال نعم قد يكون سيلان امر خارجي
سببًا لحصول مثل ذلك الابتداء في الخيال كما في القطرة النازلة والشعلة الجوّالة
لكن كون كل امتداد خيالي كذلك حاصلاً من الامر الموجود الخارجي مم ودعوى
الضرورة غير مسموعة وقد يجاب عن استدلالهم الثاني على قدم العالم بانا وان سلّمنا
انّ الزمان موجود ولكن لا نم انه لو كان حادثًا لكان عدمه سابقًا على وجوده
سبقًا زمانيًا قوله لانّ سبق عدمه على وجوده بلا اجتماع منه السابق المسبوق وكل
سبق كذلك فهو زماني مم او لا يرى ان اجزاء الزمان سابق بعضها على بعض
سبقًا يمتنع ان يجامع فيه السابق المسبوق مع انه ليس سبقًا زمانيًا والّا لكان
للزمان زمان وقد يتفصّون عن هذا الجواب بانّ اقسام السبق منحصرة
في خمسة التقدم بالعلية وبالطبع وبالشرف وبالرتبة وبالزمان لانّ المتقدم
ان توقف عليه وجود المتأخر فان كان المتقدم مؤثرًا في المتأخر فبالعلية
والّا فبالطبع وان لم يتوقف فالمتقدم ان كان بالنظر الى كمال المتقدم فبالشرف
والّا فان كان بالنظر الى مبداء محدود فبالرتبة والّا فبالزمان وليس تقدم
عدم الزمان على وجوده بالعلية ولا بالطبع اذ لا توقف لوجوده على عدمه
ولا بالشرف اذ لا كمال للعدم ولا بالرتبة اذ ليس تقدمه بالنظر الى مبداء محدود
فهو بالزمان واما اجزاء الزمان فتقدم بعضها على بعض تقدم زماني لكن
ليس بزمان زائد عليها هو متقدم ومتأخر لانّ التقدم والتأخر من العوارض
الذاتية الاولية للزمان فهما انما يعرضان لاجزاء الزمان بالذات ولما عداها
بواسطة وقوعه فيها فلا يلزم من كون تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض تقدمًا
زمانيًا ان يكون للزمان زمان آخر والمتكلمون يمنعون الحصر وما ذكر لبيانه
فوجه ضبط لا حصر عقلي لكون القسم الاخير مرسلاً اذ لا يلزم من عدم كون السبق
باعتبار التوقف والكمال والمبداء المحدود ان يكون بالزمان لجواز ان يكون
بوجه آخر ويكون تقدم عدم الزمان على وجوده منه واما اجزاء الزمان فقد
ذكر في الجواب سندًا للمنع فلا يضر قدحه في السبق الزماني لانّ اندفاع
السند لا يستلزم اندفاع المنع هذا والمعول على الجواب الاول قال الامام حجة الاسلام رحمه

من التفصّي

الغزالي رحمه الله في تقرير هذا الاستدلال الباطل القائل بان الباري تعالى متقدم على العالم
والعالم متأخر عنه ان اراد انه متقدم عليه لا بالزمان بل بالذات اما بالطبع او بالعلية
فلزم ان يكونا حادثين او قديمين واستحال ان يكون احدهما قديما والآخر
حادثا لان المتقدم باي وجه كان اذا لم يكن له تقدم زماني لا يكون حالة
تقدمه مفارقا في الوجود عن المتأخر فيكونان قديمين او حادثين وان اراد
انه متقدم عليه بالزمان فيلزم ان يكون قبل وجود الزمان زمان كان العالم
فيه معدوما وهو مناقض وجوابه ما ذكره من التقرير انه تعالى المراد انه متقدم
عليه بالذات لا بالزمان وانما يلزم كونهما قديمين او حادثين لو كان تقدمه
تقدمه عليه بالزمان لمقارنته له في الزمان وليس كذلك بل لعدم الزمان
فان قيل اذا لم يكونا قديمين او حادثين بل كان الباري قديما والعالم حادثا
يكون وجوده تعالى متقدما على وجود العالم بعدما بالاجماع فيه المتقدم المتأخر
وكل تقدم كذلك فهو زماني قلنا لا نم ذلك وانما يلزم ذلك فيما اذا كان وجود
المتقدم مقارنا للزمان او كان انه تعالى متقدم عليه بالزمان لكن لا بزمان
موجود محقق حتى يلزم ما ذكر من التناقض بل بزمان مقدر موهوم فلا تناقض اصلا
واجاب عما ذكره من التقرير بان الزمان مخلوق وحادث وليس قبله زمان
اصلا ومعنى تقدم الباري على العالم هو انه كان ولا عالم ثم كان ومعه عالم
ومفهوم قولنا كان ولا عالم ثم كان ومعه عالم وجود ذات الباري تعالى وعدم العالم
فقط ومفهوم قولنا كان ومعه عالم وجود ذاتين فقط وليس من ضرورة ذلك
تقدير شيء ثالث فلا التفات الى اغاليط الاوهام فان قيل انا لو قدرنا عدم
العالم في المستقبل كان وجود ذات الباري وعدم العالم حاصلا ولا يصح
ان يقال بهذا الاعتبار كان الله ولا عالم بل الصحيح ان يقال يكون الله ولا عالم
فدل على ان بينهما فرقا وان كان انما يقال على ما مضى فتحت لفظ كان مفهوم
ثالث هو الماضي والماضي بذاته هو الزمان والماضي بغيره هو الحركة فانها تمضي
بمضي الزمان فبالضرورة يلزم ان يكون قبل العالم زمان قد انقضى حتى انتهى
الى وجود العالم قلنا المفهوم الاصلي من اللفظين وجود ذات وعدم ذات والامر

الثالث

الثالث الذي به افتراق اللفظين نسبة لازمة بالقياس الينا بدليل انا لو قدرنا
عدم العالم في المستقبل ثم قدرنا لنا بعد ذلك وجودا ثانيا صح منا حينئذ ان نقول
كان الله ولا عالم سواء اردنا به العدم الاول او العدم الثاني وآية ان هذه
نسبة ان المستقبل بعينه يجوز ان يصير ماضيا فيعبر عنه بلفظ الماضي وهذا كله
لعجز الوهم عن فهم وجود مبتداء الا مع تقدير قبل له وذلك القبل الذي لا ينفك
الوهم عنه يظن انه شيء موجود هو الزمان كعجز الوهم عن تقدير تناهي الجسم من غير ان يكون
وراءه بعد خلاء او ملاء وفيه نظر لان النسبة التي بها افتراق اللفظين
ليس الا المضي والاستقبال اذ لا يعقل نسبة بها يفترق هذان اللفظان سواهما وهما
وصفان ذاتيان للزمان واتصاف غيره بهما بواسطته فيلزم بالضرورة ان يكون
قبل العالم زمان قد انقضى حتى انتهى الى وجود العالم فالسؤال عائد بعينه فان قلت
ذلك الزمان موهوم لا محقق فلا يلزم من تقدمه عليه بزمان موهوم ما ذكر من المحذور
قلت لا حاجة الى ما ذكره من التطويل وارتكاب بعد مكابرة من ان قولنا كان الله
ولا عالم لا يدل الا على وجود ذات وعدم ذات فليتأمل ثم قال صيغة ثانية لهم
لالزام قدم الزمان وذكرنا محصلها وهو انه لو كان الزمان حادثا لامكن قبل
خلق العالم وجود حركتين احدهما ينتهي الى ابتداء خلق العالم بمائة دورة والاخرى
تنتهي اليه بمائتي دورة مع كون الحركتين متساويتين في السرعة لانه لو امتنع وجود
حركتين مثلهما ما ذكرناه قبل خلق العالم فاما لذاتهما واما لان الخالق عاجز عن
خلقهما والاول باطل لانهما كانتا ممكنتين بعد خلق العالم فلزم الانقلاب من الامتناع
الذاتي الى الامكان الذاتي وكذا الثاني لانه كان قادرا على خلقهما وقت خلق العالم فلزم
انقلاب الباري من العجز الى القدرة وكل منهما محال ولا يمكن ان تبتدئ الحركتان معا
والا يلزم ان تبتدئ حركتان متساويتان في السرعة والبطء ثم تنتهيان الى وقت
واحد مع كون اعداد دوراتهما متفاوتة لاستلزامه ان يكون الزائد مثل الناقص
فقد حصل قبل العالم امتدادان احدهما بحالة لا يمكن ان يحصل فيه الا مائة دورة
والآخر بحيث يمكن ان يحصل فيه مائتا دورة وهذان الامتدادان المتفاوتان
بالزيادة والنقصان لا حقيقة لهما الا الزمان فيلزم ان يكون قبل وجود الزمان زمان
وهو محال فتعين كون الزمان قديما

وهو مقدار الحركة وهي صفة قائمة بالجسم فيلزم قدم العالم ثم قال في الاعتراض الحكمي
هذا من عمل الوهم واقرب طريق في دفعه المقابلة للزمان بالمكان فانا نقول
هل كان في قدرة الله تعالى ان يخلق الفلك الاعلى في سمكه اكبر مما خلقه بذراع فان قالوا
لا فهو تعجيز وان قالوا نعم فبذراعين وثلثة اذرع فكذلك يرتقي الى غير النهاية ونقول
في هذا اثبات بعد وراء العالم له مقدار وكمية اذ الاكبر بذراعين لا يشغل
ما يشغله الاكبر بذراع فوراء العالم بحكم هذا كمية تستدعي ذا كمية وهو الجسم او
الخلاء فوراء العالم خلاء او ملاء وكذلك هل كان الله تعالى قادرا على ان
يخلق كرة العالم اصغر مما خلقه بذراع ثم بذراعين وهل بين التقديرين
تفاوت فيما ينتفي من الملاء والشغل للاحياز اذ الخلاء المنتفي عند نقصان
ذراعين اكثر مما ينتفي عند نقصان ذراع فيكون الخلاء مقدارا والخلاء
ليس بشيء فكيف يكون مقدارا وجوابنا في تخيل الوهم تقدير الامكانات
الزمانية قبل وجود العالم كجوابكم في تخيل الوهم تقدير الامكانات المكانية
وراء وجود العالم ولا فرق فان قيل نحن لا نقول بان ما ليس بممكن فهو
مقدور وكون العالم اكبر مما هو عليه او اصغر منه ليس بممكن فلا يكون مقدورا
قلنا هذا العذر باطل من ثلثة اوجه احدها ان هذا مكابرة العقل
فان العقل في تقدير العالم اكبر او اصغر مما هو عليه بذراع ليس هو كتقديره
الجمع بين السواد والبياض والوجود والعدم والممتنع هو الجمع بين النفي والاثبات
واليه يرجع المحالات كلها فهو تحكم فاسد الثاني انه اذا كان العالم على ما هو
عليه لا يمكن ان يكون اصغر منه ولا اكبر فوجوده على ما هو عليه واجب لا ممكن
والواجب مستغن عن علة فقولوا بما قاله الدهريون من نفي الصانع
ونفي سبب هو مسبب الاسباب وليس هذا مذهبكم الثالث هو ان هذا
الفاسد لا يعجز الخصم عن مقابلته بمثله فنقول انه لم يكن وجود العالم قبل
وجوده ممكنا بل وافق الوجود الامكان من غير زيادة ولا نقصان فان قلتم
فقد انتقل القديم من القدرة الى العجز قلنا لا لان الوجود لم يكن ممكنا فلم يكن
مقدورا وامتناع حصول ما ليس ممكنا لا يدل على العجز وان قلتم الا ولا

متساوية قيل لكم والمقادير متساوية فكيف يكون مقدار ممكنا واكبر منه او اصغر
بمقدار ظفر ممتنعا فان لم يستحل ذلك لم يستحل هذا فهذا طريق المقاومة والتحقيق
في الجواب ان ما ذكروه من تقدير الامكانات لا معنى له وانما المسلم ان الله تعالى
قادر قديم لا يمتنع الفعل عليه ابدا لو اراده وليس في هذا القدر ما يوجب اثبات
زمان ممتد الا ان يضيف الوهم اليه بتلبيسه شيئا اخر انتهى كلامه وفي كل واحد
من الوجوه الثلثة التي ابطل بها عدم امكان كون العالم اكبر مما هو عليه نظر اما الاول
فلانا لا نسلم ان مرجع المحالات كلها هو الجمع بين النفي والاثبات ولو سلم فيمكن
ان يرجع ما نحن فيه اليه لانهم يزعمون ان هيولى الافلاك لا يقبل مقدارا اكبر او اصغر
مما هي عليه فلو كان العالم اصغر او اكبر مما هو عليه لكانت مادة الافلاك قابلة وغير
قابلة لمقدار هو اصغر او اكبر مما هي عليه الآن واما الثاني فلانه لا يلزم من وجوب كون
العالم على القدر الذي هو عليه وامتناع ان يكون اصغر او اكبر منه ان يكون مستغنيا عن
السبب الموجد فان معنى وجوب مقداره المخصوص له وامتناع ان يكون اصغر او اكبر
مما هو عليه انه اذا اوجد بايجاد الفاعل لا يقبل باعتباره الا هذا المقدار المخصوص دون
ما عداه مما هو اكبر او اصغر فهذا المقدار من لوازم وجوده واين هذا من استلزام الاستغناء
عن السبب الموجد واما الثالث فلان القول بان العالم لم يكن قبل الوجود ممكنا
بل وافق الامكان الوجود يستلزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي
في الاستحالة بخلاف القول بامكان مقدار العالم دون ما هو زائد منه او انقص فانه
لا استحالة فيه لاحتمال ان لا يكون المادة قابلة لغير ذلك المقدار كما ذكروه فلا يتم المقابلة
لامتناع ظهور احدهما دون الاخر لا يقال معنى قوله لم يكن وجود العالم قبل وجوده
ممكنا هو ان الوجود المقيد بالحصول في الزمان السابق غير ممكن وهو اخص من الوجود
المطلق ومغاير للوجود المقيد بالحصول في الزمان اللاحق ولا يلزم من امتناع
الاخص امتناع الاعم ولا من امتناع احد المتغايرين امتناع الآخر فجاز ان يمتنع
وجوده المقيد بالحصول في الزمان السابق ولا يمتنع وجوده مطلقا وفي الزمان
اللاحق وليس فيه انقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان بل الوجود المقيد بالحصول في
الزمان السابق ممتنع دائما والوجود في الجملة وفي الزمان اللاحق ممكن دائما لانا نقول

لو جاز كون الشيء الواحد ممكن الوجود في زمان ممتنع الوجود في زمان آخر بناءً على (الوجود)
في زمان سابق أخص من الوجود مطلقا ومغاير للوجود في زمان لاحق بحسب الاضافة
فلا يلزم من امتناع الوجود الأول امتناع ما هو أعم منه أو امتناع الوجود اللاحق
لجاز استغناء الحادث عن المحدث لجواز أن يمتنع وجود ما في زمان كونها معدومة
وواجبة لذواتها حال كونها موجودة فلا حاجة لها إلى صانع يحدثها بل ذواتها
كافية في حدوثها وفيه سد لباب إثبات الصانع بالاستدلال عليه من مصنوعاته
فالوجه الاكتفاء بالجملة بما ذكره من التحقيق من أن الإمكانات المقدرة أمور
وهمية لا وجود لها في الخارج أصلا فلا يلزم قدم الزمان بل المسلم أن الله قديم قادر
لا يمتنع الفعل عليه أبدا وبهذا لا يقتضي وجود الزمان قبل وجود العالم لأن معنى
قدمه هو أنا لو قدرنا أزمنة لا نهاية لها كان الله موجودا معها بأسرها لا أنه موجود
فيها لأن ذاته منزهة عن أن يكون زمانيه أو مكانيه ولا يلزم من تقدير الشيء
وفرضه وجوده وتحققه ومما يؤيد ذلك سواء لو اعتبر في ماهية العدم والحادث
تحقق الزمان فالزمان المعتبر إما أن يكون قديما أو حادثا فإن كان قديما فإن شرط
في قدمه أن يكون له زمان آخر لزم أن يكون للزمان زمان وإن لم يشترط فقد صار القدم
معقولا من غير اعتبار تحقق الزمان وإذا عقل في موضع من غير اعتبار وجود الزمان
فليعقل مثله في حق الله تعالى وفي سائر الماهيات القديمة وإن كان حادثا مع أنه لا يشترط
في كونه حادثا وجود زمان آخر لامتناع أن يكون للزمان زمان آخر فإذا تحقق تصور حدوث
حادث من غير اعتبار وجود زمان فليتصور مثله في حق وجود العالم وفي جميع الأمور الحادثة
الوجه الثالث من وجوه استدلالهم على قدم العالم هو أن العالم ممكن الوجود
في الأزل وإلا لزم الانقلاب من الامتناع الذاتي إلى الإمكان وهو باطل بالضرورة وكذا
صحة تأثير البارى في العالم أزلي وإلا لزم الانقلاب المذكور وهو أي ما ذكرنا من أزلية
صحة العالم وأزلية صحة تأثير البارى تعالى فيه يبطل دلائل القائلين بوجوب الحدوث
ثم نقول لو كان العالم حادثا لزم ترك الجود الذي هو إفاضة الوجود عليه مدة لا تتناهى
وذلك لا يليق بالجواد المطلق واجيب بأنا لا نسلم امتناع ترك الجود مدة لا تتناهى فإن
المبدأ عندنا فاعل مختار لا غاية لفعله ولا علة لصنعه فيجوز أن يفعل كيف يشاء وفي أي
وقت

وقت شاء وما الدليل على خلافه ولو سلم فاللازم مما ذكر أزلية الإمكان
وهي غير إمكان الأزلية وغير مستلزمة له وذلك لأنا إذا قلنا إمكانه أزلي أي ثابت
في الأزل كان الأزل ظرفا للإمكان فيلزم أن يكون ذلك الشيء متصفا بالإمكان
اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف وهو ثابت للعالم ولتأثير البارى تعالى فيه
أيضا وإذا قلنا أزليته ممكنة كان الأزل ظرفا لوجوده على معنى أن وجوده المستمر
الذي لا يكون مسبوقا بالعدم ممكن ومن المعلوم أن الأول لا يستلزم الثاني لجواز أن
يكون وجود الشيء في الجملة ممكنا إمكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار
ممكنا أصلا بل ممتنعا ولا يلزم من هذا أن يكون ذلك الشيء من قبيل الممتنعات و
الممكنات لأن الممتنع هو الذي لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه هذا هو المشهور بين
القوم واعترض عليه بعض الأفاضل من المتأخرين بأن غاية الدليل على أن أزلية
الإمكان مستلزمة لإمكان الأزلية وقال إمكان الشيء إذا كان مستمرا أزلا
لم يكن هو في ذاته مانعا عن قبول الوجود في شيء من أجزاء الأزل فيكون عدم
منعه منه أمرا مستمرا في جميع تلك الأجزاء فإذا نظر إلى ذاته من حيث هو لم يمنع
من اتصافه بالوجود في شيء منها بل جاز اتصافه به في كل منها لا بدلا فقط بل
ومعا أيضا وجواز اتصافه به في كل منها معا هو إمكان اتصافه بالوجود المستمر
في جميع أجزاء الأزل بالنظر إلى ذاته فأزلية الإمكان مستلزمة لإمكان الأزلية
نعم ربما امتنعت الأزلية بسبب الغير فذلك لا ينافي الإمكان الذاتي مثلا الحادث
ممكن أزليته بالنظر إلى ذاته من حيث هو وممتنع إذا أخذ الحادث مقيدا بالحدوث
فذات الحادث من حيث هو إمكانه أزلي وأزليته أيضا ممكنة وإذا أخذ مع قيد الحدوث
لم يكن لهذا المجموع إمكان وجود أصلا لأن الحدوث أمر اعتباري يستحيل وجوده
في الخارج فالمجموع من حيث هو مجموع ممتنع لا ممكن فإن قلت نحن نأخذ
ذات الحادث لا وحده بل مع الحدوث على أنه قيد لا جزء ونقول أنه ممتنع
في الأزل وممكن فيما لا يزال قلت الإمكان الذاتي معتبر بالقياس إلى ذات
الشيء من حيث هو فإن أخذ ذات الحادث مقيدا بقيد خارجي لم يتصور منافاة
إمكان أزليته هذا ما ذكره بعبارته ورد عليه بالأعراض النسبية كالحركة وما يتبعها (والسكون)
لا شك أنها

يمتنع اجتماع اجزائه في الوجود والا لكانت قارة ولكل واحد من تلك الاجزاء امكان
مستمر ازلا والا لزم الانقلاب مع امتناع استمرارها ازلا والا لم يكن طبيعتها على
التقضي وعدم الاستقرار فثبت منها ازلية الامكان بدون امكان الازلية
فانتقض الدليل بها **واذا عرفت هذا** فنريد ان نسمعك بعض ما سنح لنا في هذا
المقام فنقول وبالله التوفيق الموجود من الحركة والزمان وغيرهما من الاعراض
السيالة ليس هوية اتصالية بل امر بسيط غير قابل للقسمة مستمر وغير مستقر وبحسب استمراره
وعدم استقراره يحصل في الخيال امر ممتد يحكم العقل بانه لو وجد ذلك
الامر الممتد في الخارج امتنع اجتماع اجزائه في الوجود وهذا معنى كون تلك الاعراض
غير قارة فليس للاعراض السيالة الموجودة في الخارج اجزاء لا بالفعل ولا فرضا
ينتقض بها واما نفس تلك الاعراض فانها مستمرة ويجوز استمرارها ازلا نظرا
الى ذاتها وان استشكل بهذا المعنى في الصوت واستبعد ان يكون الصوت
الواحد المستمر بسيطا غير منقسم فاعلم ان السبب للقول بكون الحركة امرا بسيطا
غير منقسم هو انه لو انقسم امتنع اجتماع اجزائه في الوجود والا لكان قارا وما
يمتنع اجتماع اجزائه في الوجود لا يكون موجودا الا بالفرض فلزم ان لا يكون الحركة
موجودة في الخارج وهو باطل بالضرورة وهذا البرهان جار في جميع الاعراض
السيالة صوتا كان او غيره فلزم القول بكونه امرا بسيطا غير منقسم وهو مستمر
لانه لما كان معلولا لتموج الهواء الذي هو حركة مخصوصة من قرع او قلع مخصوصين (حاصلة في)
وكانت الحركة مستمرة كان معلولها ايضا مستمرا بحسب استمرارها فاذا انقطع تموجه
ينعدم الصوت الحاصل فيه واذا ادى تموجه الى تموج هواء اخر مجاور له
حصل صوت اخر وهلم جرا الى انقطاع التموجات وليس الصوت الحاصل في التموج
الثاني هو الصوت الاول الحاصل في التموج الاول والا لزم انتقال العرض
وهو مستحيل ولعل منشأ الاستبعاد انما نشأ من توهم كون الصوت الواحد عبارة
عن الاصوات القائمة بالاهوية المتجاورة الى ان ينقطع وليس كذلك فانها اصوات
متعددة بتعدد محالها وكذلك الصوت الموصوف بالحروف المتعددة فانه في الحقيقة
اصوات متعددة كل منها مستمر زمانا وحاصلة من تموجات متعددة تحصل الان

متعددة

متعددة في الحلق لتموج الهواء ثم يتصل بعض تلك الاصوات بالبعض حسا فيظن الكل صوتا واحدا
فان قيل الحروف الآنية التي تعرض الاصوات عند انقطاعها كعروض الآن للزمان والنقطة
للخط لا شك انها موجودة لكونها مسموعة وممكنة ازلا والا لزم الانقلاب مع انها لا يمكن
وجودها الا في الآن ولا يتصور استمرارها زمانا فضلا عن استمرارها في الازمنة
الغير المتناهية فما ذكره منقوض بها **قلنا** له ان يمنع كون وجودها في الزمان (امتناع صح)
بحسب ذاته ونقول لم لا يجوز ان يكون عدم تصور استمرارها لامر خارج عن ذاته
واتمام النقض بها يتوقف على اثبات امتناع وجودها على الاستمرار نظرا
الى ذاته فليتأمل **ثم** في كلام ذلك الفاضل اشكال وهو ان امكان الشيء
ليس معناه جواز اتصافه بجميع انحاء الوجود بل معناه جواز اتصافه بوجود ما
في الجملة فيكفي في امكان وجود الشيء جواز اتصافه بالوجود الواقع في زمان متناه
فاللازم من كون امكان الشيء مستمرا ازلا هو ان لا يكون ذلك الشيء في ذاته مانعا
في شيء من اجزاء الازل عن قبول الوجود الواقع في زمان متناه فيكون عدم
المنع عن قبول الوجود الواقع في زمان متناه مستمرا في جميع تلك الاجزاء ولا انه
يلزم من ذلك ان لا يكون مانعا عن قبول الوجود المستمر الواقع في جميع اجزاء الازل
فان هذا اللزوم ليس بضروري ولا قام عليه برهان بل اللازم هو جواز
الاتصاف في كل جزء بدلا ولا يلزم منه جواز الاتصاف في جميع الاجزاء معا
ومحصول ما ذكره الامام الغزالي رح في تقرير هذا [illegible] الوجه هو ان امكان وجود
العالم ازلي والا لزم الانقلاب فاذا كان الامكان ازليا فالممكن على
وفق الامكان لم يزل بمعنى اذا كان الامكان ازليا كان الممكن ايضا ازليا
ولم يبين هذه الملازمة مع انها غير ظاهرة في نفسها وبينها بعضهم بانه لو لم يكن
ازليا بل كان حادثا لاستحال ان يكون ازليا لاستحالة كون الحادث ازليا
فلا يكون امكانه ازليا وقد ثبت انه ازلي **وخلط** فان المستحيل كونه ازليا
على تقدير تسليمه هو ان يصح كون ذات العالم من حيث انه مقيد بقيد الحدوث
لا ذاته من حيث هو واللازم من كون امكانه ازليا على تقدير تسليمه هو ان يصح
كون ذات العالم من حيث هو ازليا وهو لا ينافي استحالة ازليته من حيث انه
حادث

على تقدير حدوثه
موجودات العالم من
حيث انه مقيد بقيد
الحدوث لا لذاته من
حيث هو واللازم من كون
امكانه ازليا صح

ثم انه رح لم يرد في الجواب على ان قال العالم لا بد له ممكن الحدوث فلا بد من وقت
الا ويتصور احداثه فيه واذا قدر موجودا ابدا لم يكن لوقوع على وفق الامكان
علينا مل في توجيهه وقد يجاب بان قولنا في كل العالم كقولكم في الحادث المعين
فان حكمهم في الحادث المعين انه كان ممتنعا في الازل ثم انقلب ممكنا فيما لا يزال
فنحن نقول في كل العالم كذلك وان حكمهم انه كان ممكنا في الازل مع انه لم يجب
حصوله في الازل فكذلك نحن هنا وهذا الجواب لا يتم على ما ذكرنا من التقرير لان الحكماء
عندهم قسمان قسم يكفي امكانه الذاتي في فيضان الوجود عليه من المبدأ من غير احتياج
الى الامكان الاستعدادي وقسم يحتاج الى استعداد المادة لحصوله فيها او معها
قالوا والقسم الاول متهيئ للوجود ازلا لا نقصان في تهيؤه والمبدأ تام في فاعليته
فلو لم يفض عليه من المبدأ وجوده لزم ترك الجود واما القسم الثاني فهو في الازل
غير متهيئ لقبول الوجود من المبدأ بل يتوقف على استعداد المادة فعدم ايجاده
في الازل لا ينافي الجود لان الجود افادة ما ينبغي بل ينبغي لا لعوض ولا لغرض وقبل
تمام استعداد المادة لوجود الحوادث لا يكون ايجادها افادة ما ينبغي لمن ينبغي
حتى يكون ترك الايجاد ترك الجود الوجه الرابع من وجوه استدلالهم على قدم العالم
هو ان كل حادث مسبوق بالمادة فلو لم تكن المادة قديمة لكان كل مادة مسبوقة
باخرى لا الى نهاية ولزم التسلسل في المواد المترتبة المجتمعة في الوجود وذلك باطل بالبرهان
والاتفاق قالوا فثبت بهذا التقدير ان لنا قديما سوى الله تعالى وان شئنا اثبات
قدم الاجسام قلنا المادة الاولى القديمة التي هي المسماة بالهيولى لا تخلو عن الصورة
الجسمية والنوعية فيكونان ايضا قديمتين فيلزم قدم الجسم لان الجسم عبارة عما تركب
من هذه الثلاثة واذا كان جميع الاجزاء المادية والصورية للشيء قديما كان ذلك الشيء
قديما بالكلية بالضرورة وهذا الاستدلال موقوف على اثبات الهيولى والصورة
واثبات ان الهيولى لا تخلو عن الصورة واثبات ان كل حادث مسبوق بالمادة
فلنذكر ما عولوا عليه في اثبات هذه المقدمات من الادلة وما يتوجه عليها من
الايراد والابطال ليظهر بطلان دليلهم واما الهيولى فزبدة ما احتجوا به على
وجودها هو انهم قالوا الجسم البسيط اي الذي لا يتركب من اجسام مختلفة الطبائع كالماء مثلا

لا

مثلا الا يتركب من اجزاء لا تتجزى وما في حكمها من الجواهر المنقسمة في جهة او في جهتين فقط لامتناع
وجودها في الخارج فهو متصل في حد ذاته فلو كان قابلا لذاته وكان جميع الجسم عبارة
عنه لكان تفريق الجسم الى قسمين اعداما له بالكلية وايجادا لجسمين اخرين من كتم العدم
وذلك لان الجسم المتصل في حد ذاته اذا طرأ عليه الانفصال وحصل هناك جسمان
لا يكون ذلك المتصل الواحد باقيا بلا منفصل بما هو بذاته ضرورة ولم يكن هذان الجسمان
موجودين فيه بالفعل والا لكان ذا مفصل بالفعل لا متصلا في حد ذاته فقد
عدم ذلك المتصل الواحد بالكلية ووجد متصلان اخران من كتم العدم وهو
باطل بالضرورة فتعين ان هناك شيئا آخر مشتركا بين المتصل الاول وبين هذين
المتصلين باقيا بعينه في الحالين لئلا يكون التفريق اعداما بالكلية فيكون
هو مع المتصل الواحد متصلا واحدا ومع المنفصلين منفصلا متعددا
فلا يكون ذلك الشيء في نفسه واحدا ولا متعددا ولا متصلا ولا منفصلا بل هو
في ذلك تابع لذلك الجوهر المتصل في ذاته فيكون واحدا بوحدته ومتعددا بتعدده
متصلا مع اتصاله منفصلا مع تعدده وانفصال بعضه عن بعض واذا كان
ذلك الشيء مع المتصل الواحد متصلا واحدا ومع المتصل المتعدد منفصلا متعددا
كان المتصل المتعدد مختصا به اختصاص الناعت بالمنعوت فيكون محلا للمتصل الواحد
حال الاتصال وللمتصلين حال الانفصال فيكون جوهر الامتداد كذلك العرض
محلا للجوهر فهذا الجوهر الذي هو محل للجوهر المتصل في ذاته هو المسمى بالهيولى
الاولى وذلك الجوهر المتصل يسمى صورة جسمية والجسم المطلق مركب منهما
والجواب عنه بعد تسليم بطلان الجزء الذي لا يتجزى او انتفاء الجزء الذي لا يتجزى
وما في حكمه لا نسلم ان يكون الجسم الذي يدعى كونه بسيطا كالماء متصلا في
نفسه بل اللازم احد الامرين اما كونه متصلا في نفسه كما هو عند الحس فيكون جسما
مفردا غير ملتئم من اجسام واما كونه منتهيا في تركبه الى اجسام موجودة
ثم لا يجوز ان يكون الجسم الذي يخفى تعدده مركبا من اجسام موجودة قابلة للقسمة
الوهمية دون الخارجية فلا تثبت وجود الهيولى لا تفاقه القسمة الوهمية في كل
واحد من تلك الاجزاء القابلة للانقسام الوهمي يحدث اثنينية يكون طرفا كل منهما

البسيط

مواقعها لطباع الاجزاء وطباع سائر الاجزاء المفصلة بالفعل لان الكلام في الجسم
فيكون مشاركة اما في الامتناع عن قبول الانفصال الخارجي او في جوازه قوله لان
ذلك حكم الامور المتحدة بالماهية والاول باطل قطعا فتعين الثاني فكل واحد من تلك
الاجسام الصغار قابل للقسمة الفكية وبه يحصل المط الذي هو اثبات الهيولى لانا
نقول لا نم توافق الاجزاء في الماهية لجواز ان يكون مخالفة في الماهية بحيث
لا يوجد فيها جواز مواقعها في الماهية النوعية واستبعاد تركب الماء المتشابه الاجزاء
في الحس من اجزاء مخالفة الحقائق باسرها مما لا يجدي في امثال هذه المقامات م لو سلمنا
ان اجزاء الماء الذي لا يتجزى وما في حكمه يستلزم ان يكون الجسم الذي يدعي كونه
بسيطا كالماء مثلا متصلا واحدا فلم لا يجوز ان ذلك الامر الممتد اذا كان قابلا للانقسام
يلزم ان يكون تفريق الجسم اعداما له بالكلية وايجاد الجسمين اخرين من كتم العدم
قوله لان الجسم المتصل في حد ذاته اذا طرئ عليه الانفصال وحصل هناك جسمان
لا يكون ذلك المتصل الوحداني بلا مفصل باقيا بذاته ولم يكن هذان الجسمان موجودين فيه
بالفعل ان اريد به ان المتصل الوحداني غير باق مع صفة الوحدة والاتصال
وان الجسمين لم يكونا حاصلين مع صفة التعدد والانقسام فمسلم ولا يجدي
نفعا وان اريد ان الذات الموصوفة بالاتصال اولا لم تبق حال الانفصال والذات
الموصوفة بالانفصال لم تكن حاصلا ثم فمم ودعوى الضرورة فيما خالف فيه جم غفير
من العقلاء غير مسموعة بل هو من قبيل اشتباه العارض بالمعروض م ان سلمنا ذلك
لكن لا نم انه لا يجوز ان يكون التفريق اعداما للجسم وايجاد الجسمين الاخرين عن كتم
العدم ودعوى الضرورة ممنوعة كيف وقد ذهب اليه جمع من اساطين القدماء كافلاطون
وغيره واما ان الهيولى لا تخلو عن الصورة فالحجة التي اعتمد عليها الشيخ ابو علي هو انه
لو وجدت الهيولى بدون الصورة لكانت حال كونها مجردة عن الصورة اما ذات
وضع اي مشار اليها بالاشارة الحسية اولا فان كان الاول يلزم ان يكون الهيولى
جسما اي صورة جسمية لانها الجسم في بادي الراي لامتناع الجوهر الفرد وما في حكمه ولذا
كان الثاني ولا شك انها قابلة للصورة الجسمية اذ الكلام في هيولى الاجسام فاذا حصل
فيها الصورة الجسمية فاما ان تحصل في جميع الاحياز اولا تحصل في شيء منها او تحصل في بعضها دون
بعض

بعض والاولان باطلان لان الهيولى المتصفة بالجسمية الحالة فيها جسم وكل جسم لا بد من حيز
ولا يمكن ان يكون جسم واحد في زمان واحد في مكانين او اكثر وكذا الاخر ايضا باطل
لان الهيولى على ذلك التقدير نسبتها الى جميع الاحياز على السوية وكذا نسبة الصورة
الصورة الجسمية فانها تقتضي حيزا مطلقا لا معينا فحصولها في بعض الاحياز دون
بعض تخصيص بلا مخصص لا يقال يجوز ان يكون هناك صورة نوعية تحصل في الهيولى
مع حلول الصورة الجسمية فيها فتخصصها بحيز معين لانا نقول الكلام في المواضع
الجزئية كمواضع اجزاء الارض فان لكل جزء منها ما هو في موضع جزئي والصورة
النوعية وان عينت موضعا كليا الا ان نسبتها الى جميع اجزاء ذلك الموضع الكلي
على السوية فحصولها في بعضها دون بعض تخصيص بلا مخصص والجواب انا نختار
انها غير مشار اليها بالاشارة الحسية قوله فاذا حصل فيها الصورة فاما ان تحصل
في جميع الاحياز او لا تحصل في شيء منها او تحصل في البعض دون البعض قلت
نختار الاول ولا نم لزوم كون الجسم الواحد في زمان واحد في مكانين او اكثر
لجواز ان يكون الهيولى الحالة عن جميع الصور هيولى جميع الاجسام وليس قبول الصورة
الجسمية المتعددة في الاقطار احيازا متعددة حتى يقال ان حصولها في بعضها دون بعض
تخصيص بلا مخصص بل حصول الاحياز مع حصول الابعاد فيجوز ان يحصل جميع الابعاد
لهيولى بها معا فيحصل جميع الاجسام في جميع الاحياز ويختص الانواع لاحيازها
المعينة بسبب صور نوعية تلحقها مع الصورة الجسمية وتخصصها باحيازها المعينة
قوله الكلام في المواضع الجزئية لا يجدي شيئا لانه ان اراد ان المط ام تخصيص
كل واحد من الاجزاء المفروضة للعنصر الكلي بواحد واحد من اجزاء حيز الكل
فلنا تلك الاجزاء مفروضة فيه لا موجودة حتى يكون لها حيز ويطلب لاختصاصها ها
باحيازها مخصص وان اراد ان المقصود ام تخصيص الاجزاء الحاصلة بالفعل
لاحيازها فذلك تخصيص الدليل بهيولى اجزاء العناصر الكلية فاللازم من الدليل
ان لا يجوز خلو هيولى اجزاء العناصر عن الصورة الجسمية والمدعى هو امتناع الخلو
مطلقا ويمكن دفعه ايضا بانه يجوز ان يقارن الهيولى صورة اخرى تخصيصها
باحد المواضع الجزئية او يتصف الهيولى في حال تجردها باوصاف متعاقبة تقتضي

احد ما تخصصها باحد المواضع الجزئية بعد حلول الصورة فيها فان قيل
الهيولى الموصوفة بتلك الاوصاف ان تخصصت بحيز معين وحصلت فيه فهي غير
متجردة وان لم تخصص فنسبتها مع الاوصاف الى جميع المواضع واحدة قلنا
نختار الشق الثاني ونمنع كون نسبتها مع تلك الاوصاف الى جميع المواضع واحدة
ولم لا يجوز ان يقال تلك الصفات لا تخصص الهيولى بموضع ولا تحصلها في موضع بل تعدها
لموضع معين وحصول في موضع معين مع حلول الصورة الجسمية فيها هذا كله
اذا جرينا معهم على ما قالوه من نفي الفاعل المختار واما على اصلنا فلا حاجة الى
ما ذكر بل نقول في الجسمية اذا حلت في الهيولى تخصصت بحيز معين بارادة الفاعل
المختار الذي اوجد الجسمية فيها باختياره واما ان كل حادث فهو مسبوق بمادة
فلهم في ذلك طريقان الاول انهم قالوا ان كل حادث فهو قبل وجوده ممكن والا
لزم الانقلاب وليس الامكان شيئا معقولا بنفسه يكون وجوده لا في موضوع
بل هو امر اضافي يكون للشيء بالقياس الى وجوده والامور الاضافية اعراض والاعراض
لا توجد الا في موضوعاتها فلا بد لامكان الحادث قبل حدوثه من محل يقوم به
وليس ذلك المحل نفس ذلك الحادث اذ لا يتصور كونه محلا لشيء قبل وجوده ولا امرا
لا تعلق له بالحادث اصلا اذ ما لا تعلق له به اصلا لا يصح كونه محلا لامكانه
قطعا ولا امرا متعلقا به اذا كان منفصلا عنه ومباينا له في الوجود كالفاعل
مثلا لان صفة الشيء لا تقوم بما يباينه فتعين ان ذلك المحل امر متصل به اتصالا
ما فهي تصحح قيام امكانه به وهو المادة والجواب عنه ان يقال قولكم كل حادث
هو قبل حدوثه ممكن ان اريد به انه قبل وجوده في الخارج او في الذهن متصف
بالامكان ثم قولكم والا لزم الانقلاب قلنا انما يلزم الانقلاب لو كان المحل
ثابتا في الجملة ولم يتصف بالامكان فح يلزم اتصافه بالوجوب والامتناع
لعروض الحدوث واما اذا لم يكن ثابتا لا في الذهن ولا في الخارج فلا يلزم من عدم
اتصافه بالامكان اتصافه اما بالوجوب او الامتناع لان ثبوت الوصف
للموصوف فرع ثبوت الموصوف في نفسه فاذا لم يكن الموصوف ثابتا في نفسه بوجه
من الوجوه يصح سلب كل واحد من المتقابلين عنه والانحصار فيها بالنسبة لما هو

ثابت

ثابت في الجملة وان اريد انه عند وجوده في الذهن قبل وجوده في الخارج ممكن قلنا
مسلم ولكن في امكانه قائم بذلك الموجود في الذهن فان الامكان من الاعتبارات
العقلية التي لا وجود لها في الخارج ولا يلزم العرض الحادث قيامها بما هو موجود في الاعيان
لا يقال اذا لم يكن الحادث قبل وجوده في الذهن وفي الخارج ممكنا لم يكن الامكان
لازما لماهيته لانا نقول معنى كون الامكان لازما لماهية الممكن هو انه كلما تحقق
الملزوم في الذهن او الخارج كان اللازم ثابتا له مع امتناع ان لا يكون ثابتا له لا انه
يكون ثابتا له سواء كان الملزوم متحققا اولا فانه باطل عند ضرورة العقل لا يقال
الامكان عبارة عن عدم اقتضاء الوجود والعدم وهو امر سلبي فقولنا الحادث
ممكن موجبة سالبة المحمول ولا اعتبار للعدم حرف السلب في اللفظ والموجبة السالبة
المحمول تساوي السالبة في عدم اقتضاء ثبوت الموضوع فلو لم يكن الحادث قبل ثبوته في الخارج
او الذهن لان عدم ثبوته في شيء منهما لا ينافي اتصافه بهذا المعنى السلبي عنه كما في
لا اقتضاء بهذا المعنى السلبي عنه في نفس الامر فيلزم اتصافه ايضا حال وجوده
وهو باطل لانا نقول لو كان الامكان عبارة عن مجرد ما ذكر من المعنى السلبي
لكان الممتنع حال عدم ثبوته في الذهن ممكنا لاتصافه في هذا السلب اذ عدم اقتضائه
على الذهن لا لوصف باقتضاء العدم لان الاقتضاء وصف ثبوتي يقتضي
ثبوت الموصوف في الجملة فيكون متصفا بعدم اقتضاء العدم ولا اقتضاء في اتصافه
بعدم اقتضاء الوجود ايضا فيكون متصفا بعدم الاقتضائين فيلزم ان يكون ممكنا
فان الامكان ليس هذا المعنى السلبي بل هو امر عليه الوجود والعدم نظرا الى ذاته
ولكون هذا السلب لازما لهذا المعنى الوجودي يعبر عنه به عند عدم الترسيخ او ورد في الشفاء
مفصلا يتوهم انه سلبي به ما ذكرنا من الجواب ويقول الامكان اما هو بالقياس
الى الوجود والوجود اما بنفس وجوده بالذات كوجود الجسم في نفسه ووجوده بالعرض
كوجود الجسم الابيض اما الامكان بالقياس الى وجوده بالعرض فهو يكون للشيء بالقياس
الى وجود شيء آخر له او بالقياس الى تصوره موجودا كما يقال الجسم يمكن ان يوجد
ابيض او يوجد له البياض او يقال الماء يمكن ان يصير هواء والمادة يمكن ان يوجد
لها صورة وجميع هذه الامكانات يحتاج الى موضوع موجود معها وهو محلها اذ لا
بد

ليكون

ان يوجد الشيء حتى يمكن ان يكون شيئا آخر واما الامكان بالقياس الى وجود الشيء
للشيء بالقياس الى وجوده في نفسه فلانه اما ان يوجد ذلك الشيء في موضوع او مادة
او مع مادة كالنفس والصورة والعقل ولا شك ان هذه الامكانات ايضا
محتاجة الى موضوع يكون حامل امكان وجوده ذلك الشيء لان الممكن بهذه الامكانات
كان قبل وجوده ممكنا ان يوجد لكنه لا يوجد الا في غيره كالعرض والصورة او مع
غيره كالنفس فلما امكن قبل حدوثه ان يوجد امكن ان يوجد فاما بغيره او مع غيره فلا يتصور
امكان وجوده فاما بغيره او مع غيره الا اذا وجد ذلك الغير فانه لو كان معدوما لاستحال
قيامه به او معه فذلك الغير الموجود مع امكان وجوده هو الموضوع يكون حامل ذلك
الامكان واما ان لا يكون ذلك الشيء موجودا في موضوع او مادة او مع مادة بل يكون
قائما بنفسه لا علاقة له بشيء من الموضوع والمادة ومثل هذا الشيء لا يجوز ان يكون حادثا
لانه لو كان حادثا لكان مسبوقا بامكان لا محل له لاستحالة الانقلاب وامكانه
لا يمكن ان يتعلق بموضوع دون موضوع اذ لا علاقة له بشيء فيلزم ان يكون امكانه جوهرا
قائما بنفسه وذلك معلوم البطلان لان الجوهر من حيث هو هو لا يكون مضافا الى الغير
والامكان مضاف وبما تقرر ان مثل ذلك الشيء لا يكون حادثا فهو ان كان موجودا
كان دائم الوجود وان لم يكن موجودا كان ممتنع الوجود ولا يخفى عليك انه اطناب لا فائدة
فيه وحق الاختصار ان يقال ما لا يكون موجودا في موضوع او مادة او مع مادة لا يجوز
ان يكون حادثا لكونه ممكنا قبل وجوده واستحالة قيام امكانه بنفسه وبذاته الى الحادث
قبل حدوثه واستحالة قيام امكانه بنفسه وقد عرفت ما فيه واعترض القائل لم لا يقول
قوله وجميع هذه الامكانات محتاجة الى موضوع موجود معها تم قوله اذ لا بد لم لا يوجد
الشيء حتى يمكن ان يكون شيئا آخر غير مسلم ولم لا يكفي امكان الشيء في امكان ان يكون
شيئا آخر واي حاجة في ذلك الى وجوده وما ذكره الحكيم المحقق نصير الدين الطوسي
من ان الامكان وان كان امرا عقليا لكنه متعلق بشيء خارجي فمن حيث تعلقه بالشيء
الخارجي يدل على وجود ذلك الشيء في الخارج وهو موضوعه فيرد عليه ان الامكان
المتعلق بالشيء الخارجي هو امكان وجود الشيء في نفسه او مع غيره واما امكان وجود الشيء
في غيره فهو لا يتعلق بالشيء الخارجي الا ان يكون الحادث شيئا لا يتعلق بآخر الا بالحلول فيه

ولا

ولا يجعلوا آلة الاستكمال فلا يثبت كونه مسبوقا بالمادة وان تشبث بما نقل عن الشيخ من ان
ما لا تعلق له بشيء من الموضوع والمادة لا يكون حادثا فقد عرفت ضعفه واعترض بالشرح ح
بعضهم على الامكان الخارجي بان ليس هو تعلق امكان وجود شيء في آخر او مع آخر او بآخر
الى آخر ولا خفاء في ان هذا التعلق لا يستلزم وجود ذلك الآخر بل يكفيه امكان وجوده حاشية
فلنا مثل الطريق الثاني الممكن ان كان امكانه الذاتي كافيا في فيضان وجوده عن واجب
الوجود لذاته وجد كامكان العقل الاول ومع شرط قديم كامكان العقل الثاني
فلا دام بدوام سببه لان المبدأ تام في فاعليته لا قصور في نفسه ولا بخل ساكن
وقد فرضنا ان امكانه الذاتي كاف في فيضان الوجود منه او منه مع ما يلزمه
فلو اختص وجوده بحين دون حين لزم تخلف المعلول عن علته التامة وان لم يكن كافيا
توقف فيضان الوجود عليه من المبدأ العدم على شرائط حادثة حتى يستعد الى منه
لقبول الوجود من الواجب لوجود فكان لمثل هذا الممكن امكانان احدهما الامكان الذاتي
اللازم لماهيته والثاني الاستعداد التام الذي يحصل له عند وجود الشرائط وارتفاع
الموانع وتلك الشرائط الحادثة لا بد ان يكون كل منها مسبوقا بآخر متعاقبا زمانيا لا الى نهاية
اذ لو لم يكن كذلك بل انتهت الى حادث لا يكون مسبوقا بحادث آخر متعاقبا زمانيا فلا يخلو من
ان يكون العلة التامة لذلك الحادث قديمة او حادثة وعلى الاول يلزم انفكاك الحادث
قديما وعلى الثاني يكون الا مسبوقا بحادث مسبوقا به هذا خلف ويحصل بحسب تلك الحوادث
حالات متغيرة لذلك الممكن من الوجود متفاوتة بالقرب والبعد وهي الاستعدادات
المتفاوتة بالقرب والبعد لا يكون معدومة لامتناع التفاوت بالقرب والبعد وتلك الاستعدادات حيث
في المعدوم فهي موجودة ولا يجوز ان يكون قائمة بذلك الممكن لانه لم يوجد بعد بل يكون
قائمة بموجود غير ذلك الموجود اما ان يكون له تعلق بذلك الحادث بان يوجد فيه او معه
اولا والثاني ضروري البطلان فتعين الاول وهو المعني بالمادة فان قلت لا يجوز
ان يكون تلك الحوادث المعدة لذلك الممكن الى الوجود امورا قائمة بانفسها لا تعلق له
بالمحل اصلا ويكون اختصاصها بحادث دون حادث بسبب خصوصيات تلك
الحوادث المتعاقبة الحاصلة في حدود تلك السلسلة قلت لانه لا يتصور
في المعدوم من الموجود على مراتب مختلفة غير متناهية حال كونه معدوما الا اذا كان ن
ساكن

امر يتعلق وجوده اما بان يوجد فيه او معه ويدار عليه حالات غير متناهية من الوجود
وهي المسماة بالاستعدادات لان القريب لحصوله يعد لذلك المحل فان المحل هو الذي
يتوارد من وجود الحال فيه على تلك المراتب متداعية ما قيل في هذا المقام والجواب
ان ما ذكر بناء على نفي القادر المختار والقول بان المبدأ موجب عام الفيض بالنسبة
الى جميع الممكنات فلا يخص ايجاده بعض دون بعض الا لاختلاف استعداد القوابل بل
وهو ممنوع بل المبدأ مختار يفعل ما يشاء بمجرد ارادته من غير سبق استعداد على انا لا نم
انه يحصل بحسب تلك الشروط التي هي حالات موجودة متعاقبة لذلك الممكن من الوجود بل
الحاصل قرب ذلك الممكن من الوجود ولا نم انه موجود في الخارج حتى يحتاج الى محل
موجود بل هو امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان ويتصف به ذلك الممكن حال عدمه
في الخارج اذا وجد في الذهن واما اذا لم يوجد في الذهن ايضا فلا موصوف
ولا اتصاف وكون القرب متفاوتا لا يدل على ثبوته في الخارج وكم من معدوم ثابت
خارجه متصف بالتفاوت ولا نم ان الاتصاف لا يتصور في المعدوم من الوجود
على مراتب يحصله حال كونه معدوما الا اذا كان هناك امر يتعلق وجوده به بل المحتاج 2:
الى المحل هو قرب المعدوم المتعلق بالمحل واما ما لا يتعلق له بالمحل اصلا فهو حال
كونه معدوما في الخارج وفي الذهن لا يتصف بالقرب الى الوجود لان ما لا ثبوت
له امتنع اتصافه بوصف ثبوتي حقيقيا كان او اعتباريا واما حال وجوده
في الذهن فقربه قائم به من غير تعلق بالمحل اصلا اذ ليس موجودا في الخارج حتى يحتاج 2:
الى المحل موجود فيه اذا عرفت هذا فلنرجع الى ما كنا بصدده وهو ان الحكماء استدلوا
الرابع على قدم العالم فيقولون ولا لزم ان كل حادث مسبوق بمادة وما ذكر من
الطريق على ثبوته قد عرفت فساده ولا نم ايضا وجود الهيولى وما ذكروا
من الدليل عليه فقد بين ضعفه ولو سلم وجودها فلا نم انها لا تخلو عن الصورة حتى
يثبت قدم الجسم وما استدلوا به عليه فقد قررنا انه غير تام فصل
في ابطال قولهم في ابدية العالم والادلة الاربعة التي ذكرت في الازلية جارية
بعينها ههنا في تقريرها وكذا الاجوبة ومعتمدهم في هذه المسئلة
ايضا تلك الشبهة التقرير الاول ان جميع ما لا بد منه للباري في ايجاد العالم حاصل له

في الازل لما مر فلو عدم العالم لكان اما مع بقاء الذات على ما كان عليه في الازل
فيلزم تخلف المعلول عن العلة التامة او بدون بقائه على ما كان عليه في الازل
فيلزم تغيره وهو ايضا مستحيل والجواب انا ذكرنا انه هو على تقدير كون المبدأ
موجبا واما اذا كان مختارا فيجوز ان يقال ان من جملة ما لا بد منه في ايجاد العالم تعلق
ارادته في الازل بوجوده في الوقت المعين وبعد انقضاء ذلك الوقت لا يبقى علته
التامة فينعدم العالم ولا يلزم تغير الواجب لان تعلقه بالوقت الذي هو امر وهمي
لا يوجب تغيرا او نقول من جملة ما لا بد منه في ايجاد العالم هو تعلق ارادته فيما لا يزال
بايجاده اما بان يمنع لزوم التسلسل بناء على ان الفاعل بالاختيار اذا اوجد شيئا
بالاختيار لا يحتاج في تعلق ارادته الى امر غير ذاته يرجح ذلك التعلق كما مر تقريره
واما بان يلتزم التسلسل في التعلقات ويمنع بطلانه اما لانه امور اعتبارية او لانها لا يجوز ان
تكون مجتمعة ثم ينقطع ذلك التعلق فينعدم العالم لزوال علته التامة ولا يلزم من
تغير التعلق تغير في ذاته لانه من الاضافات الغير اللازمة كمعيته مع الحادث المعين
والتقرير الثاني انه لو عدم الزمان بعد وجوده لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا يمتنع
ان يجامع فيها البعد القبل والبعدية التي كذلك لا تكون الا بالزمان فيكون الزمان
موجودا حين ما فرض معدوما هذا خلف واذا كان الزمان لا يجوز عليه ان ينعدم بعد وجوده
وهو مقدار الحركة كانت الحركة ايضا لا تنعدم بعد وجودها فيكون محلها اعني الجسم
ايضا لا ينعدم وهو المط والجواب ظ مما قدمنا والتقرير الثالث ان العالم ممكن الوجود
ابدا والا لزم الانقلاب فلو لم يكن ابديا لزم ترك الجود الذي هو افاضة الوجود عليه
مع استحقاقه له وذلك لا يليق بالجواد المطلق والجواب ما سلف من منع امتناع
ترك الجود والتقرير الرابع ان كل ما عدم بعد وجوده فهو ممكن بعد الوجود ليستحيل الا لعلة
ولا يجوز قيام امكانه في نفسه لانه امر اضافي ولا بد له من محل ولا يتصور قيام
الموجود بالمعدوم ولا بما لا تعلق له بذلك الممكن ولا بما يتعلق به اذا كان منفصلا عنه
مباينا له في الوجود فتعين قيامه بما يتصل به اتصالا تاما وهو المادة وهي محلية
للصورة والمركب منهما جسم فيلزم وجود العالم حين ما فرض معدوما هذا خلف والجواب
ان الامكان امر اعتباري لا يستدعي محلا موجودا في الخارج وتحقيقه ما قدمنا فليتذكر

ونقل عنهم في هذه المسئلة دليلان اخران احدهما ما نسب الى جالينوس وهو انه قال
لو كانت الشمس تقبل الانعدام لكان يلحقها ذبول على طول الزمان ولو كان يلحقها
ذبول لظهر فيها في مدة الارصاد المتوالية التي بينها دهور طويلة فلو كانت الشمس
تقبل الانعدام لظهر فيها ذبول في مدة الارصاد المتوالية التي بينها مدد طويلة
والتالي باطل فالمقدم مثله اما بطلان التالي فلان الارصاد الدالة على مقدارها
منذ الاف سنين لم يدل الا على هذا المقدار وجوابه ان يمنع الشرطية القائلة بانه
لو كانت تقبل الانعدام لكان يلحقها ذبول وهو لم لا يجوز ان يعدم بعض الاشياء
من غير ذبول ولو سلمت فلا نم الشرطية القائلة بانه لو لحقها ذبول لظهر فيها في مدة الارصاد
فان كل ما يلحقها ذبول لا يلزم ان يلحقها في جميع الاوقات لجواز ان يلحقها عند
اشرافها على الانعدام والعدم واما قبل ذلك فيبقى على مقدارها الاول ولو سلم
لحوقها في جميع الاوقات فلم لا يجوز ان يكون الذبول في القلة بحيث لا يدرك في تلك المدد
الطويلة لان مقدارها لم يعرف الا بالتقريب فلا يدرك تفاوت ما بعض الذبول
لقلته الثاني والظاهر انه ستة كلامه لا فلسفه كل قائم بنفسه يكون وجوده لا في محل
لا ينعدم بعد وجوده سواء كان قديما او حادثا لان كل ما ينعدم بعد الوجود فلا بد
ان يكون له سبب معدم لان اختصاص عدمه بذلك الوقت المعين دون ما قبله
او بعده لو وقع لا لمؤثر لكان الممكن واقعا لا لمؤثر وهو ضروري الاستحالة وذلك
السبب لا يجوز ان يكون نفسه لان ذاته لو كانت مقتضية لعدمه لوجب ان لا يوجد
ابتداء لان ما تقتضيه ذات الشيء من حيث هي لا يمكن مفارقته ولا طريان ضده كما ذهب
اليه المعتزلة من ان الفناء ضد للعالم كله يوجد لا في محل فيعدم العالم دفعة ويعدم
الفناء المخلوق نفسه لان الفناء ليس امرا من شانه الوجود حتى يعد ضدا ولو سلم
فلم يعدم نفسه من غير معدم ولو كان كذلك لم يوجد ابتداء لاقتضاء ذاته عدمه
وايضا لو طرى في ذلك العالم بان يحل فيه كان مجتمعا معه ولو في لحظة فلا يكون ضدا له
فلا ينفيه ولو طرى لا في ذلك العالم ولا في محل فمن اين يضاد وجوده وجود العالم
وايضا التضاد حاصل من الجانبين وكل واحد منهما قابل للعدم فليس اسناد وجود ذلك
الضد اولى من اسناد ذلك الضد وليس زوال شرطه لانا ننقل الكلام الى ذلك

الشرط

الشرط الثاني فيكون زواله اعتبارا زوال شرط ويلزم من عدم وجود امور غير متناهية
بعضها شرط لبعض لا يقال هذا لا يدفع ما ذهب اليه الاشاعرة من ان الاعراض
لا تبقى زمانين ومن جملتها ما هو شرط بقاء الجواهر لا وجودها فاذا لم يخلق الله تعالى
ذلك العرض بعد فنائه يعدم الاجسام ايضا لان المشاهدة شاهدة ببقاء الاعراض
فانكار بقائها قدح في الضروريات فلا حاجة الى دليل لدفعه ولا ارادة الفاعل المختار
لانه اذا لم يكن مريدا لعدمه ثم صار مريدا فقد تغير ولزم ان لا يكون المبداء العدم في ارادته
على نعت واحد في جميع الاحوال ولان الفاعل بالارادة لا بد له من اثر يصدر عنه
والعدم نفي محض لا يصلح اثرا له بل ولا الفاعل اصلا واجيب بمنع ان السبب
لا يكون نفسه قوله لان ذاته لو اقتضت عدمه لم يوجد ابتداء قلنا لم لا يجوز اقتضاء
ذاته عدمه في زمان بشرط وجوده في زمان سابق عليه ويكون ذلك ممنوعا ولو سلم
فلا نم انه لا يجوز ان يكون طرو ضده قوله اولا الفناء ليس امرا يعد ضدا قلنا المقصود
تشبيه ذلك العرض بالفناء في مجرد كونه منافيا للبقاء لان ذلك الضد هو نفس الفناء
قوله ثانيا فلم يعدم نفسه قلنا قد عرفت جوابه قوله ثالثا لو طرى في ذلك العالم كان
مجتمعا معه ولو في لحظة فلا يكون ضدا له قلنا ليس المراد بالضد ما هو المصطلح حتى يلزم
الاجتماع ولو في لحظة بل ما ينافي البقاء وقوله التضاد حاصل من الجانبين قلنا مسلم ولكن ليس
اسناد وجود ذلك الضد اولى من اسناد الضد قلنا لم لا يجوز ان يكون اسناد وجوده
اولى لقرب الضد من السبب وبعده عنه وفيه نظر لان كل ممكن موجود لا بد له
من سبب يقارنه في الوجود ويدوم بدوامه ويزول بزواله فهما في مقارنة السبب
سواء فلا معنى لبعد احدهما من السبب وقرب الاخر منه وان اريد السبب المعد
فعدم تاثير قربه وبعده في وجود المسبب وعدمه ضروري ولو سلم انه لا يجوز ان يكون
السبب طرو الضد فلا نم انه لا يجوز ان يكون زوال الشرط قوله لانا ننقل الكلام اليه
فيلزم التسلسل قلنا مم ولم لا يجوز ان يكون ذلك الشرط الزائل عرضا لا بعينه من اعراض
متعددة من الاعراض التي لا تبقى لذاتها كدورات معدودة من الحركات مثلا فيكون
كل واحد من تلك الاعراض المتعددة بدلا عن الاخر في قيام الوجود وذلك الشيء باستمرار
شرطه ما دام يتبادل تلك الاعراض فاذا انتهت الى ما لا بدل عنه كالدورة الاخيرة

من تلك الدورات المعدودة فعند زوالها يزول الشرط وزوال المشروط به قال قيل
ما ذكرتم انما يصح في الامور التي لا تتقوم تلك الحركة بها واما فيما قام به تلك الحركة فلا يجوز
اشتراطها بها لان الحركة موقوفة في وجودها على محلها فلو اشترط محلها بها لزم الدور
فهذا الجواب انما يدفع امتناع العدم عن بعض الامور العامة بعضها لا عن جميعها قلنا
لا نم لزوم الدور لاحتياج تلك الاعراض المتبادلة الى محلها في وجودها لا في بقائها
لعدم بقائها واحتياج محلها اليها في بقائها لا في وجودها ثم ان سلمنا بطلان جميع
ما ذكرنا فالسبب لعدم ارادة الفاعل المختار وجوده اولا اذ لم يكن مريدا اولا ثم
صار مريدا فقد تغير قلنا الارادة واحدة ولها تعلقات متعددة بحسب تعدد
المرادات فاللازم تغير في التعلق لا في الصفة القديمة فلا استحالة فيه وايضا
يجوز ان يكون الارادة في الازل متعلقة بوجوده في وقت وعدمه في وقت فلا يلزم
التغير اصلا وقوله باستناد الفاعل بالارادة لا بد له من اثر يصدر عنه والعدم نفي
محض لا يصلح اثرا له قلنا لا نم ان العدم المتجدد لا يصلح ان يكون اثرا للفاعل المختار
وانما ذلك في العدم المستمر واما العدم الحادث فيجوز ان يكون اثرا كما يجوز ان يكون
متجددا بعد ما لم يتجدد وايضا معنى استناد العدم الى ارادة الفاعل ان الفاعل لم يتعلق
ارادته بالوجود فلم يحصل لا انه اراد العدم فجعله ثم ان هذا الدليل منقوض
بالاعراض والصور التي في المواد فانه يصدق عدم انعدامها مع جريان الدليل فيها لا
يقال لا انعدام بشكل اصلا بل بطريان اضدادها على محالها لانا نقول لا نسلم
انها تنعدم بطريان اضدادها موجودة في محالها فعند طريان اضدادها ان بقيت
على ما كانت عليه من الوجود يلزم اجتماع الضدين والا يلزم انعدامها وايضا من
الاعراض ما لا ضد له كالحركة فانها لا ضد لها بل التقابل بينها وبين السكون عندهم
تقابل العدم والملكة فلا يصح العذر المذكور فيها

فصل في ابطال قولهم الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد

قالوا الفاعل اذا كان واحدا
في ذاته ولم يكن له صفة حقيقية ولا اعتبارية ولم يكن فعله بآلة ولا اشتراط وهو المسمى
بالواحد من جميع الوجوه لا يجوز عنه ان يصدر اكثر من واحد وبيان ما ادعوه
ان العلة الموجدة للمعلول يجب ان يكون موجودة قبل المعلول فيكون بالذات

ويجب

اقتضائها

ويجب ان يكون لها خصوصية مع معلولها المعين ليست مع غيره اذ لولاها لم يكن
لهذا المعلول اولى من اقتضائها لما عداه فلا يتصور صدوره عنها فاذا كانت العلة
الموجدة ذاتا بسيطة لا تكثر فيها بوجه من الوجوه فلا شك ان تلك الخصوصية انما
يكون بحسب الذات لان المفروض ان لا مدخل في العلية لغير الذات البسيطة التي لا تكثر
فيها بوجه فاذا فرض لها معلول كانت للعلة بحسب ذاتها خصوصية معه ليست
مع غيره اصلا فلا يمكن ان يكون لها معلول اخر والا لزم ان يكون خصوصيتها بحسب
ذاتها مع الثاني ايضا فلا يكون لها مع شيء من المعلولين خصوصية ليست لها مع غيره
فلا يكون علة لشيء منهما هف لا يقال يجوز ان يكون خصوصيتها مع المعلول الاول
بحسب ذاتها غير خصوصيتها مع المعلول الثاني بحسبها فيكون لها مع كل من المعلولين
خصوصية ليست لها مع الاخر فيكون علة لكل منهما لانا نقول لما فرض ذات العلة واحدة
من جميع الوجوه لم يتصور ان يكون بحسب ذاتها لها خصوصيتان يترتب عليهما عليتان بل
لا بد في ذلك العلة من تعدد ولو بحسب الاعتبار حتى يتصور تعدد الخصوصية بحسبها فيها
والجواب انا لا نم انه يجب ان يكون للعلة خصوصية مع معلولها المعين ليست مع غيره
بل اللازم ان يكون لها خصوصية مع كل ما هو معلول لها لا يكون تلك الخصوصية لما
لا يكون معلولا لها والا لم يكن اقتضاؤها لمعلولها اولى من اقتضائها لما عداه واما
انه يجب ان يكون لها خصوصية مع معلولها المعين لا يكون تلك الخصوصية لغير ذلك
المعلول المعين فلا دلالة عليه وما ذكر من انه لولاها لم يكن اقتضاؤها لهذا المعلول
اولى من اقتضائها لما عداه ان اريد به انه لولا الخصوصية المختصة بالمعلول المعين لم
يكن اقتضاؤها لهذا المعلول اولى من اقتضائها لما عداه مما ليس معلولا لها فلا نم الملازمة
وانما يتم لو لم يكن لها خصوصية معه اصلا وهو ممنوع لجواز ان يكون لها خصوصية
مع امور متعددة مختصة بها من جملتها ذلك المعلول المعين وبحسبها يكون اقتضاؤها له
اولى من اقتضائها لما ليس معلولا لها وبسببها يصدر عنها ذلك المعلول مع سائر معلولاتها
دون ما سواها وان اريد به لولا الخصوصية المختصة بالمعلول المعين لم يكن اقتضاؤها
لهذا المعلول اولى من اقتضائها لما عداه مما هو معلول لها فالملازمة مسلمة وبطلان
التالي ممنوع فانا نقول لا اولوية بل كما يقتضي هذا المعلول يقتضي سواه مما هو معلول لها

فيصدر عنها جميع ما هو معلول لها بحسب تلك الخصوصية **قال قلت** كي يعلم بالضرورة
ان تلك العلة اذا كانت واحدة من جميع الوجوه وكان لها خصوصية واحدة
مع امور متعددة كان نسبتها اليها واحدة فلا يكون لواحد منها من العلة
ما ليس للآخر بل يجب تساويها في جميع ما لها من العلة فلا يكون اشياء متعددة
بل شيئا واحدا **قلت** تمايز الحقائق المختلفة بذواتها لا بعوارضها لانها
لا تحتاج في تكثرها وتمايزها الى العلة بل العارض لها من العلة الوجود وهو
امر واحد وانما تمايز العوارض وتعددها لا من جهة العلة فلا يلزم من تساويها
في جميع ما لها من العلة ان لا تكون اشياء متعددة نعم تمايز افراد نوع واحد
لا يكون الا بعوارض مختلفة الحقائق والا احتاجت تلك الحقائق في التخالف
وتمايز بعضها عن بعض الى عوارض اخرى وهلم جرا فيلزم التسلسل فلو صدر عن الواحد
الحقيقي افراد نوع واحد لم يحصل لها من علتها الواحدة تلك العوارض المتخالفة
الحقائق فلا يتميز بعضها عن بعض فلا يكون متعددة **قال قلت** الحكم بان الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد بديهي يحتاج فيه الى نوع تنبيه لازالة ما فيه من الخفاء
وانما كثرت مدافعة الناس فيه لاغفالهم معنى الوحدة الحقيقية كما ذكر في صدر الاشارات ح
ليس الا تنبيها لا يقدح فيه المناقشة **قلت** هذا الحكم قد خالف فيه اهل الملل
على كثرتهم وتفاوت طبقاتهم فكيف يسمع فيه دعوى البداهة **وقد كان** عن الاصحاب ح
المذكور ايضا ان السلوب والاضافات اما ان تخل بالوحدة الحقيقية اولا فان كان
الاول بطل ما فرعوا على هذه المسألة من ان المبدأ الاول لا يصح ان يصدر عنه امور
متعددة لكونه يسلب عنه اشياء كثيرة فيحصل له جهة كثرة بهذا الاعتبار فيصح
ان يكون مصدرا لامور متعددة وان كان الثاني فيجوز ان يكون للعلة البسيطة
باعتبار سلب خصوصية مع معلولها المعين لا يكون تلك الخصوصية مع معلولها
الآخر وباعتبار سلب خصوصية اخرى مع معلولها المعين الاول لا يكون هذه
الخصوصية مع المعلول الاول ويصدر عنها باعتبار تلك الخصوصيتين ذانك
المعلولان من غير لزوم محذور **لا يقال** لا يجوز ان يكون خصوصية العلة
مع معلولها باعتبار امر عدمي ينضم الى تلك العلة والا لزم ان يكون للعدم

دخل

دخل في وجود المعلول وهو باطل بالضرورة والاعدام التي يتوهم كونها شروطا
كعدم الغيم للقصار في تسخين الثوب مثلا ليست شروطا بل هي كاشفة عن شرط
هي امور وجودية كوقوع شعاع الشمس على الثوب للقصار **لانا نقول** المعلوم
بالبديهة هو ان الفاعل الموجد للشيء لا بد وان يكون موجودا حتى يعطي الوجود
لا ان كل ما يتوقف عليه وجود شيء لا بد وان يكون موجودا فان الفعل لا يتعين
عن غيره يتوقف باثر المؤثر على امر عدمي **قال قلت** نختار الشق الاول وهو
ان السلب يخل بالوحدة الحقيقية لانه يقتضي ثبوت المسلوب فثبوت السلب انما يكون
باعتبار وجود المسلوب معه وهو بهذا الاعتبار لا يكون واحدا حقيقيا ولا يلزم منه
بطلان ما فرعوا على هذه القاعدة لان المبدأ الاول علة لجميع ما عداه فيتقدم
عليه فلا يكون في مرتبة ايجاد المعلول الاول مسلوب حتى يسلب عنه ويحصل باعتباره
كثرة يكون منشأ لصدور الكثرة واما بعد صدور المعلول الاول فلا نزاع في
صدور معلول آخر عنه باعتباره **قلت** لا نم ان السلب يستدعي ثبوت المسلوب
بل تعقل السلب يستدعي تعقل المسلوب واما نفس السلب يعني انتفاء شيء عن شيء
فلا يستدعي ثبوت المسلوب اصلا لا في الذهن ولا في الخارج ولو حصل باعتباره كثرة
يكون للمبدأ الاول في مرتبة ايجاد المعلول الاول جهة كثرة يصلح باعتبارها لان
يكون مصدرا للكثرة فلا يصح التفريع **وقد يحتج** لهذا المطلب بانه لو صدر عن الواحد
الحقيقي آ وب لزم صدق قولنا صدر عنه آ ولم يصدر عنه آ من جهة واحدة
واللازم باطل لاستحالة صدق المتناقضين اما صدق الاول فظ واما صدق الثاني
فلانه لما صدر عنه ب الذي هو غير آ صدق انه لم يصدر عنه آ فيصدق في
انه صدر عنه آ ولم يصدر عنه آ واما انهما من جهة واحدة فلان الكلام في الواحد
الحقيقي الذي لا تعدد جهة فيه اصلا وهذا الوجه هو الذي كتبه الشيخ الرئيس الى بهمنيار
لما طلب منه البرهان على هذا المطلب **وجوابه** انا لا نم انه اذا صدر عنه ب الذي هو
غير آ صدق انه لم يصدر عنه آ بل اللازم انه صدر عنه ما ليس آ وهو لا يناقض
قولنا صدر عنه آ **قال** البارع في دار البحث ممن يعجبه في تعلم الآلة العاصمة
عن الغلط ويعلمها ثم اذا جاء الى هذا المطلب الاشرف اعرض عن استعمالها

حتى يقع في غلط يضحك منه الصبيان **وقد يقرر** هذا الاستدلال بانه لو صدر عن الواحد
الحقيقي اثنان كآ و ب مثلا فمن حيث انه يجب عنه آ لا يجب عنه ب لما تقرر ان للعلة
لما مع معلولها الاول باعتبار ما يصدر عنه ذلك المعلول المعين فلو وجب عنه ب
لكان وجوب ب عنه من الحيثية التي وجب آ اذ لا تعدد في حيثيته لان الكلام
في الواحد الحقيقي فيلزم التناقض لانه من حيث انه يجب عنه آ وجب ب وقد
ثبت انه من حيث انه يجب عنه آ لا يجب ب وهو تناقض **وقد** عرفت فيما سبق
ما في المقدمة القائلة بان العلة لما مع معلولها المعين خصوصية لا تكون بتلك الخصوصية
مع معلول الاخر **وقد يقرر** بانه لو صدر عن الواحد الحقيقي اثنان كآ و ب مثلاً
لزم اجتماع النقيضين لان عدم صدور آ صادق على صدور ب الذي ليس آ
ضرورة عدم صدق صدور آ على صدور ب فلو لم يصدق عدم صدور آ ايضا
ارتفع النقيضان فقد اجتمع في الواحد الحقيقي صدور آ وعدم صدور آ وهما
نقيضان واذا لم يكن الواحد المصدر واحدا حقيقيا فان صدور آ عنه من
جهة وعدم صدوره من جهة اخرى وقد اجتماع الجهتين لا تناقض **وفيه نظر**
لان اجتماع النقيضين الذي هو محال هو ان يصدق على شيء واحد نقيضان ويحملا عليه
بطريق حمل المواطاة وكان يصدق مثلاً على واحد انه صدر عنه آ ولم يصدر عنه
آ لا ان يوجدا فيه ويحملا عليه بالاشتقاق كما في ما نحن فيه فانه وجد في الواحد
صدور آ وعدم صدور آ الذي هو صدور ما ليس آ ولا يلزم منه صدق قولنا
صدر عنه آ ولم يصدر عنه آ كالاصل الحلو الذي يوجد فيه الصورة واللاصورة
التي هي الحلاوة **لا يقال** اذا ثبت للواحد صدور آ لزم ان يصدق قولنا
صدر عنه آ وعدم عنه صدور آ لان ثبوت ماخذ الاشتقاق للشيء يوجب
صدق المشتق عليه فقد اجتمع في الواحد الحقيقي نقيضان بطريق حمل المواطاة
لانا نقول عدم صدور آ قد يطلق ويراد به ما ليس صدور آ وهو
معنى غير صدور آ واللازم هو من عدم صدق صدور آ على صدور ب
صدق هذا المعنى عليه لانه لازم لنقيضه وقد يطلق ويراد به انتفاء صدور آ
وهو اخص من الاول لان ما ليس صدور آ يصدق عليه وعلى غيره من المفهومات

كا

كالانسان والفرس وغيرهما والصادق على صدور ب هو المعنى الاول لا الثاني
لان صدور ب ليس انتفاء صدور آ بل غير صدور آ وثبوت عدم صدور آ بالمعنى الاول قول
للشيء لا يستلزم صدق قولنا عدم عنه صدور آ لان العدم بذلك المعنى ليس ماخذ
اشتقاق له بل ماخذ اشتقاقه هو العدم بالمعنى الثاني وقد عرفت ان العدم بالمعنى
الاول اعم منه بالمعنى الثاني وثبوت العام للشيء لا يستلزم ثبوت الخاص له نعم اذا ثبت
هذا المفهوم في ضمن انتفاء صدور آ الذي هو اخص يلزم ان يصدق قولنا عدم
عنه صدور آ لثبوت ماخذه له فان اريد في الاستدلال بعدم صدور آ المعنى الاول
فصدقه على صدور ب وثبوته للمصدر مسلم لكنه لا يستلزم صدق قولنا عدم عنه صدور آ
لانه ليس ماخذ اشتقاق له فلا يلزم اجتماع النقيضين في الشيء الواحد بطريق المواطاة
وان اريد المعنى الثاني فصدقه على صدور ب وثبوته للمصدر ممنوع لا يقال انتفاء صدور
آ نقيض صدور آ ولا شك في انه لا يصدق صدور آ على صدور ب فلو لم يصدق
عليه نقيضه ايضا لزم ارتفاع النقيضين وهو ممتنع لانا نقول لا نم ان صدور آ
نقيض لمفهوم صدور آ بل نقيضه مفهوم ما ليس صدور آ وانتفاء صدور آ اخص
من مفهوم ما ليس صدور آ وصدق الاعم لا يستلزم صدق الاخص عليه **فصل**
في ابطال قولهم في كيفية صدور العالم من المبداء قالوا الممكن اما جوهر
واما عرض فالجوهر ان كان حالا في جوهر آخر فصورة وان كان محلا فهيولى
وان كان مركبا منهما فجسم والا فان كان متعلقا بالجسم تعلق التدبير
والتصرف فنفس والا فعقل ولا يجوز ان يكون الصادر الاول من المبداء
الاول عرضا لان العرض مشروط في وجوده بالجوهر فلو كان معلولا اول
لكان علة او شرطا لوجود الجوهر فيلزم الدور ولا جسما لانه مركب من الهيولى
والصورة فلو كان معلولا اول لزم صدور الكثير من الواحد الحقيقي وهو
ممتنع ولا مادة لان المعلول الاول يجب ان يكون علة ومؤثرا فيما بعده
والمادة ليس لها صلاحية التاثير بل من شانها القبول فقط وايضا لو كانت
المادة هي المعلول الاول لكانت متقدمة بالوجود على الصورة وهو ممتنع
لان الصورة شريكة علة الهيولى عندهم ولا صورة لان فاعليتها موقوفة

على تشخصها لانه لا يتصور كونها فاعلة لوجود شيء في الخارج الا بعد كونها موجودة
فيه ولا وجود في الخارج الا للمتشخصات وتشخصها موقوف على المادة لما تقرر
عندهم من ان المادة علة قابلة لتشخص الصورة فلو كان المعلول الاول
هو الصورة لزم تقدمها بالتشخص على المادة لكونها فاعلة لها اما
بواسطة او بغير واسطة ولا نفسا لان فعلها يتوقف على الآلة الجسمانية المادية
فلو كان المعلول الاول هو النفس لكانت سابقة في تأثيرها على المادة مع توقف
كون المادة معلولة لها اما بواسطة او بلا واسطة فتعين ان يكون
المعلول الاول هو العقل وهو وان كان امرا بسيطا في ذاته لكن له ماهية ووجود
وامكان نظرا الى ذاته بالقياس الى الوجود ووجوب نظرا الى مبدائه
فيعقل ذاته ويعقل مبدأه فيصدر عنه بهذه الاعتبارات جرم الفلك الاقصى
ونفسه والعقل الثاني وهكذا صدر من العقل الثاني عقل ونفس وفلك
الى آخر ما ثبت بالبرهان من وجود الافلاك وصدر عن العقل الاخير
الذي هو العقل الفعال هيولى العالم العنصري فاض عليها من الاجرام
السماوية اما من اربعة اجرام واما من عدة متحدة في اربع جمل من كل واحد
ما يهيئ لقبول صور العالم المختلفة فيحصل لها في جهة المركز ما يلي جهة المحيط
الى ان يحصل حشو الفلك الاخير الى اربع كرات مختلفة الصور فاضت الصور
من الواهب وهو العقل الفعال بمعاونة الاجرام السماوية لانها لما كانت
الاجسام العنصرية قابلة لجميع انواع الفيض بخلاف الاجرام السماوية لم يمكن
ان يكون سبب وجودها عقلا محضا لاستحالة كون الفائض عليه بالجهة
المنفردة لامتناع التخلف عن العلة التامة بل وجب ان يكون بما هو سببها العرض
مستلزما لنوع من التغير لكن ليس هناك شيء يتسمل التغير والحركة الا الاجرام
السماوية فوجب ان يكون للاجرام السماوية دخل في ايجادها ثم يحصل
امتزاج العناصر واختلاطها على ضروب مختلفة وشئون شتى بسبب حركات
يحصل منها من البرودة والحرارة الفائضة من الاجرام السماوية بسبب
اختلاف نسبها من العناصر بان الشمس اذا حاذت موضعا من الارض

الفصل

الفصل اضاءة ذلك الموضع وبتوسط الضوء تسخنها وبتوسط السخونة تحلل الجسم
المسخن او اصعاده وبسبب التحليل والصعود اخراج من موضعه الطبيعي وبسبب
الخروج عن موضعه امتزاجه بغيره وبعد حصول الامتزاجات تحدث المزاجات
المختلفة وتستعد بحسب بعدها وقربها من الاعتدال لقبول الصور المعدنية والنفوس
النباتية والحيوانية والناطقة فيفيض تلك الصور والنفوس عليها من العقل الفعال ل
والاعتراض عليه انه يقال لا نسلم انه لا يجوز ان يكون الصادر الاول جسما قولهم لانه
مركب من المادة والصورة فلا ثم ولم لا يجوز ان يكون امرا بسيطا ممتدا في
الاقطار كما هو رأي افلاطون وما ذكروا من الدليل على تركبه منهما فقد عرفت
ضعفه ولو سلم انه مركب منهما فلا نسلم امتناع صدور الكثير عن الواحد وما ذكروه
من الدليل عليه فقد عرفت ضعفه ولو سلم فلا نسلم انه لا يجوز ان يكون الصادر الاول ل
المادة قوله لان المعلول الاول يجب ان يكون مؤثرا فيما بعده قلنا الدليل
الدال على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد على تقدير تمامه انما يدل على انه
لا يصدر عنه الا الواحد عندهم بغير شرط او واسطة فيجوز ان يكون الصورة
صادرة عن المبدأ الاول ويكون الهيولى شرطا لوجودها فان قلت الصورة
شريكة لعلة الهيولى فلو كانت الهيولى شرطا او واسطة لزم الدور قلت
الشريكة لعلة الهيولى هي الصورة المطلقة لا المعينة عندهم فيجوز ان يكون الهيولى
واسطة في صدور المعينة والمطلقة شريكة لعلة الهيولى من غير لزوم الدور وفيه نظر
ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول صورة ولا يكون مؤثرة في وجود
الهيولى بل يكون واسطة فيه لانك قد عرفت ان المعلول الاول لا يلزم
ان يكون فاعلا لما عداه ثم لو كان فرض كون الصورة مؤثرة في وجود الهيولى
لا يلزم كونها متقدمة بالتشخص على الهيولى لان غايته ما لزم مما ذكر ان يكون لها تشخص
لازما للوجود لا ان يكون موقوفا على التشخص وتقدم الملزوم بالذات على
الشيء لا يستلزم تقدم اللازم عليه ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول
نفسا فانه وان سلم ان فعلها وتأثيرها مشروط بالمادة فلا نسلم كونها واسطة
مشروطا بها وكونها في حدها مشروطا بوجود الجسم ثم ان سلمنا استحالة

جميع ما ذكر لكن لا يلزم من انتفاء كون الصادر الاول احد هذه الاربعة ان يكون عقلاً
لم لا يجوز ان يكون صفة من صفات المبدأ الاول ثم تصدر المعلول الثاني عن تلك
الصفة او عن الذات بواسطة تلك الصفة فان قالوا يلزم كون الشيء الواحد
قابلاً لشيء وفاعلاً له وهو غير جائز قلنا سيجيء الكلام فيه وليس بلازم ثم انهم
جعلوا الامور الاعتبارية منشأ لصدور الكثرة عن الواحد كامكان العقل
الاول ووجوده فاذا جاز ذلك فالمبدأ الاول فيه من السلوب والاضافات
ما لا يحصى فلم لا يجوز ان يكون مبدأ للكثرة بحسبها واجاب عنه الحكيم المحقق نصير الدين
الطوسي بان السلب والاضافة لا يكونان الا بعد ثبوت الغير ضرورة استدعاء
السلب مسلوباً والاضافة مضافاً فلو توقف ثبوت الغير على السلب او الاضافة
لزم الدور فان قلت لم لا يجوز ان يكون ما هو بالقياس الى غير مبدأ الى آخر
لا الى الغير حتى يلزم الدور قلت فعلى هذا يكون صدور الغير الثاني عن الواجب
بواسطة الغير الاول ضرورة ان المتوقف على المتوقف على الشيء متوقف على ذلك
الشيء فيكون الغير الاول هو المعلول له اولاً فان كان صدوره لا عن ذاته
لا باعتبار جهة اخرى فهو المط لان الصادر ابتداء لا يكون بحسب اعتبار
اضافة او سلب وان كان صدوره باعتبار جهة لزم بعينه الى غير آخر
فينقل الكلام اليه ويلزم التسلسل في العلل والمعلولات او ينتهي الى ما هو المط وهو
اي ما ذكره المحقق مردود بانه ان اراد الحكم السلبي وتعقل الاضافة
لا يكون الا بعد ثبوت المسلوب والمسلوب عنه في الذهن فهو مسلم ولكن لا نم انه
لو توقف ثبوت الغير على السلب والاضافة لزم الدور لان المفروض توقف
ثبوت الغير على السلب والاضافة في الخارج على تعقل السلب والاضافة ظاهر
انه لا يلزم من توقف تعقلهما على ثبوت الغير في الذهن دور اصلاً وان اراد
ان نفس السلب اعني الانتفاء ونفس الاضافة يتوقفان على ثبوت المسلوب
والمسلوب عنه فهذا وان سلم في الاضافة ولا نسلم في السلب فان انتفاء الشيء
عن الشيء لا يتوقف على ثبوت المسلوب عنه لا في الخارج ولا في الذهن
فكيف على ثبوت المسلوب عنه لا في الخارج ولا في الذهن على ما تقرر في المنطق

من

من ان صدق السالبة لا يتوقف على وجود الموضوع ثم ان المبدأ الاول لما كان ووجوده
الخاص عين حقيقته عندهم لكن الوجود المطلق عارض للوجود الخاص فيجوز
ان يكون وجوده الخاص الذي هو عين حقيقته من حيث هو مبدأ لامر وباعتبار
الوجود المطلق مبدأ لامر آخر فيحصل باعتباره الكثرة في معلول المبدأ
الاول في الدرجة الاولى من غير اعتبار صدور امر عنه ووجه بعض
المتأخرين منهم ان الجهات الاعتبارية لا يجوز ان يكون مبدأ لصدور
الكثرة بل لا بد من امور موجودة بها يصدر عن المبدأ الواحد كثرة موجودة
فلا يصلح الوجود المطلق ولا السلوب والاضافات لان يكون منشأ لصدور
المعلول واما الامكان والوجود والوجوب التي عدت جهات في صدور الكثير
عن المعلول فالمراد تعقلها لا انفسها وتعقلات تلك الاشياء امور موجودة
فالمعلول الاول يعقل مبدأه ووجوده ووجوبه وامكانه فيصدر عنه
من حيث هو معلول وباعتبار هذه الجهات الاربع معلولات اخر بعددها
فيحصل منه هناك كثرة واما كيفية صدور هذه الجهات المتكثرة عن المبدأ
الواحد فهو انه صدر من المبدأ الاول العقل الاول ثم صدر عنه بتوسط
العقل الاول علمه بمبدأه ومبدأ علته لوجوده والعلم بالعلة يستلزم العلم
بالمعلول فيصدر عن المبدأ الاول بواسطة علم المعلول الاول بمبدأه
علمه بوجوده وبواسطة العلم بالوجوب علمه بوجوبه وهو كما يعلم مبدأيته
يعلم ذاته ايضاً بل علمه بذاته هو عين ذاته والامكان لازم معلول الذات
فعلمه بذاته يستلزم علمه بامكانه فيصدر عن الاول بواسطة العلم بذاته
ووجوده العلم بامكانه ثم يترتب على هذه العلوم معلولاته التي هي غير
منحصرة في ذاته وهو جرم الفلك ونفسه والعقل الثاني وهكذا الى ان ينتهي
سلسلة العقول ونحن نقول لم لا يجوز ان يكون الجهات الاعتبارية
منشأ لصدور الكثير عن الواحد ومن اين يلزم منشأ كثرة المعلول
ليس الا الامور الموجودة والضرورة ما شهدت الا على ان الفاعل في امر
موجود لا بد ان يكون موجوداً واما الامور التي لها مدخل في التأثير فما شهدت ضرورة

ولا قامت حجة على كونها موجودة فيجوز ان يكون الوجود المطلق وعين من الكون
منشأ لصدور الكثرة من المبدأ الاول من غير احتياج الى ما ذكرتموه واعترض
الامام حجة الاسلام الغزالي رح على ما ذهبوا اليه في كيفية صدور الكثرة عن المبدأ
الواحد بوجوه الاول ان امكان المعلول الاول ان كان عينه لا ينشأ
منه كثرة وان كان غيره فمثل ذلك حاصل في المبدأ الاول فانه وجوب الوجود
فلم لا يكون منشأ للكثرة فان قلت وجوب الوجود هو عين الوجود الذي
هو عين ماهية الواجب فلا يكون الوجوب فيه منشأ للكثرة بخلاف الامكان
فانه نسبة بين الماهية والوجود فلا يكون عين احدهما ضرورة ان النسبة
مغايرة لكل واحد من المنتسبين وانما كان وجوب الوجود عين الوجود
الذي هو عين الماهية اذ لو كان زائدا عليها ما كان ممكنا محتاجا الى
علة فعلته اما الذات فيتقدم الذات بالوجود والوجوب على الوجوب
ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب فيلزم تقدم الشيء على نفسه
واما غيره فلا يكون المبدأ الاول واجبا لذاته لاستفادته الوجود من غيره
قلت وجوب الوجود كما يطلق على امر وجودي هو نفس الذات كما ذكر من الدليل
يطلق على معنيين اخرين احدهما استغناء الوجود عن الغير والآخر اقتضاء الوجود
المطلق اقتضاء تاما وكلاهما ليس في المعنى الاول بل في الاخيرين ولا يتصور
ان يكون شيء منهما نفس المبدأ لان الاقتضاء امر اعتباري والاستغناء
امر سلبي فلا يكون شيء منهما موجودا خارجيا فلا يحتاج الى علة حتى يلزم
ما ذكر من المحذور ثم لم لا يجوز ان يكون المبدأ الاول باعتباره سببا
لامر غير ما كان سببا له من حيث هو وستسمع ما يتعلق بهذا المقام فيما بعد
ان شاء الله تع وقد يقال ما ذكر من المعنيين لا يصلح ان يكون منشأ
لصدور الكثرة اما الاستغناء فاما لان معناه سلب الاحتياج عن الغير
وهو يتوقف على ثبوت الغير فلا يكون جهة لصدور الغير والا لزم الدور وفيه نظر
واما لانه نسبة بينه وبين الغير فيتوقف تحققه على تحقق الغير فلا يكون منشأ
لصدور الغير فان قلت فيجوز ان يصدر عن المبدأ الاول باعتبار ذاته

عقل اول ثم يصدر عن المبدأ باعتبار استغنائه عنه امر آخر قلت هم لا يمنعون تعدد
الوجود بكثرة الاعتبارات في المبدأ الاول وصدور الكثرة عنه بتلك الاعتبارات
وانما نزاعهم في كثرة الاعتبارات فيه وصدور الكثرة عنه بها قبل تعدد الوجود
واما اقتضاء الوجود المطلق اقتضاء تاما فلان ماله سلب الاحتياج الى الغير ولا نفع
في الغير عدم التعرض لحرف السلب اذ الاعتبار للمعاني لا للالفاظ وفيه ايضا نظر
وما ذكره الامام الغزالي رح من ان وجوب الوجود لا يكون عين الوجود اذ يمكن ان يتعقل
وجوب الوجود ويثبت الوجود غير موجه لان الوجود الذي تدعي كون الوجوب نفسه
هو وجوده الخاص الذي لا يعرف بالحقيقة لا سائر الوجودات ولا نم انه يمكن اثباته
مع نفي الوجوب بل الذي يمكن اثباته مع نفي الوجوب هو الوجود المطلق الثاني ان
تعقل مبدائيته اما ان يكون عين المعلول الاول او غيره فان كان عينا فلا كثرة
بهذا الاعتبار الا في العبارة وان كان غيره فتنقل الكلام الى الكثرة موجودة في المبدأ
الاول فانه يعقل ذاته ويعقل غيره فلا يكون واحدا من كل وجه فيجوز ان يكون
باعتبار هذه الكثرة مبدأ للكثير وزعم بعضهم ان علمه تعالى بذاته هو عين ذاته وعلمه
بلوازمه منطو في علمه بذاته فيكون راجعا الى ذاته فلا كثرة في المبدأ الاول
باعتبار علمه بذاته وبغيره وبهذا كيفية هذا الانطواء بانه يعلم ذاته على ما هي عليه
وذاته وجود محض هو ينبوع وجود الماهيات كلها على ترتيبها فان علم
نفسه مبدأ لما انطوى علمه بها في علمه بذاته وان لم يعلم نفسه مبدأ
فلم يعلم نفسه على ما هي عليه وهو خلف لانه انما علم ذاته لانها غير غائبة عن ذاته
وهو كما عليه مكشوف لذاته فالعلم بالكل منطو في علمه بذاته ولا يؤدي ذلك
الى كثرة في ذاته وفي علمه قالوا وان شئت زيادة ايضاح فاعتبر بحال
الانسان فان له في العلم ثلثة احوال احدها ان تتفصل صور المعلومات في نفسه
وثانيها ان يكون له قوة تفصيلها من غير ان يكون له في نفسه علم حاضر وثالثها
ان يحضر عنده حالة بسيطة اجمالية هي مبدأ التفاصيل كما اذا علم مسئلة فغفل
عنها ثم سئل فانه يحضر الجواب في ذهنه دفعة من غير تفصيل فاذا خاض فيه فصله
مستمدا من ذلك الامر البسيط الذي حصل له عقيب السؤال وليس في هذه الحالة علوم متعددة

بحسب اجزاء الحولية بل علم واحد بسيط منطو فيه العلم بالاجزاء الحولية فعلم الاول
بالكل من قبيل الحالة الثالثة وهذا الزعم فاسد لان الغير الذي هو معلولاته لكنه
لازم لذاته لا متقدم له فكيف يكون العلم به منطويا في علمه بذاته فانا نعلم
قطعا ان الانسانية والضاحكية مثلا لما كانا متغايرين وجب ان يكون
العلم باحدهما غير العلم بالآخر وغير منطو فيه بخلاف الانسانية والناطقية
وما ذكر من الحالة الثالثة فالمنطوي فيها في ذلك الا والبسيط هو الاجزاء الحولية
لا لوازمه فان المركب اذا علم بجمعيه حصل في الذهن صورة واحدة مركبة من صور
متعددة بحسب تلك الاجزاء والعقل في قصدا الى ذلك المركب دون اجزائه
فانها مع حصول صورها في العقل كالمعرض عنه الذي لا يلتفت اليه فاذا توجه
العقل اليها وفصلها بصادرها محطوطة بالبال الملحوظ قصدا منكشفا بعضها
عن بعض انكشافا تاما لم يكن قبل ذلك الانكشاف حاصلا له في الحالة
الاولى مع حصول صورة الاجزاء في الحالتين معا فان قيل معلولاته الاولى
وان كانت لازمة له غير متقومة لذاته الا انها داخلة في مفهوم كون الذات مبدأ
للغير علم اجمالا كعلمنا بالمسألة التي علمنا ثم غفلنا عنه ثم سئلنا فانه
يحصل لنا عند السؤال حالة بسيطة هي علم بالمسألة وينطوي تحته العلم بالاجزاء
كذلك علمه بكونه مبدأ للغير قلت في منع كون العلم بكونه مبدأ للغير
نفس الذات وان كان العلم بجميعه الذات هو عينها فان المبدئية اضافة
لازمة له بالقياس الى الغير والعلم بالاضافة غير العلم بالمضاف وما هو نفس الدليل
هو العلم بذات المضاف ولو كان العلم بالمبدئية عين العلم بالذات لكان علم العقل
الاول بكونه معلولا للاول وعلمه بما عداه عين علمه بذاته وعلمه بذاته عين
ذاته فلا يحصل له باعتبار علمه بمعلولاته جهة كثرة وتعددها يصلح لان يكون
منشأ للكثرة منه ثم اعلم ان الحكماء من زعم منهم انه تعالى لا يعلم غيره وعلمه
بذاته هو عين ذاته بخلاف المعلول الاول فانه يعلم ذاته وغيره وعلمه بذاته
وان كان عين ذاته لكن علمه بغيره غير ذاته فيكون في العقل الاول جهة كثرة فيه يصدر
باعتبارها منه غير ما يصدر عنه من حيث هو بخلاف الحق اذ الاول لا يعقل الا ذاته فالسؤال الثاني
ساقط

ساقط عنهم الا انه لا اعتداد بهم ولا بمذهبهم وليس كلامنا معهم ومن زعم ان علمه تعالى
بذاته علم حضوري هو عين ذاته وعلمه بمعلولاته علم حصولي بان يحصل في ذاته
صور الكائنات فلا يندفع له عن هذا الاشكال ومن ساوى فلاسفة الاسلام
من ذهب الى ان علمه تعالى بذاته وبجميع معلولاته علم حضوري فعلمه بذاته عين ذاته
وعلمه بمعلولاته عين معلولاته فكما في الاول على مذهبهم علم يصلح ان يكون
منشأ لصدور الكثرة عنه اما علمه بذاته فلانه عين ذاته واما علمه بمعلولاته
فلانه عين معلولاته فلا يتصور ان يكون منشأ لصدور الكثرة عنه في الدرجة
الاولى لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه ثم ان منهم من جعل علم العقول بما تحتها
من معلولاتها من هذا القبيل ايضا فلا يكون فيها باعتبار تلك العلوم كثرة
في معلولاتها بسببها يصلح لان يكون مبدأ للكثرة وعلمها بما فوقها من عللها
من قبيل العلم الحصولي وباعتباره يحصل فيها جهة كثرة يصدر بها مبادئ
على ان الفاعل للجميع هو الاول والعقول آلات ووسائط في ايجاد سائر
وسيأتي تحقيق مذهبهم فيما بعد ان شاء الله تعالى وهذا الاشكال اعني السؤال الثاني ساقط
عنهم الا انه يخالف ما عليه جمهورهم من ان علمه تعالى بالنظام الاكمل سبب لوجوده
وعلة لفيضانه منه وايضا يرد على من جعل علم العقول من قبيل العلم الحضوري
ان لا يكون علمه تعالى بالاشياء ازليا لان وجود ذات الممكنات انما هو فيما لا يزال
اللهم الا ان يدعى ان صور الاشياء في العلة الاولى وسائر ما يستند اليه من العقول
والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول وتلك الصور حاضرة له تعالى لانها معلولة له
فيكون علما ولا يلزم خلوه في الازل عن العلم بالاشياء الحادثة واما من يدعي
ان علم العقول صور قائمة بها فهو مذهب ايضا ان تلك الصور كانه علمه
للعقول لكنه ليس علما للاول تعالى بهذا قال الامام في المعلول الاول انه
لا يعقل الا نفسه لانه لو عقل غيره لكان ذلك التعقل غير ذاته ولا فيه الكلية
غير علة ذاته لان علة ذاته واحد حقيقي عندهم والواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد
ولا علة ثمه غير علة ذاته فينبغي ان لا يعقل غيره وليس ذلك التعقل واجب الوجود
لذاته في يستغني عن العلة لامتناع تعدد الواجب وايضا من ضرورة المعلول
نفس

الاول لكونه ممكن الوجود فان امكان الوجود ضروري في كل معلول اما كون المعلول عالماً
بالعلة فليس ضرورياً في وجود ذاته حتى يظهر ان الكثرة الحاصلة من علمه بالمبداء تحتاج اليه اذ ليس له
علة حتى يحصل بها وليس ايضا ولعل العقل ولا هو ضرورة وجود المعلول فاذن هذا
لا محيص منه ويمكن التفصي عنه بان يقال لم لا يجوز ان يصدر بعض المعلول الاول
صدوره من المبداء الاول بواسطة المعلول الاول فانهم لم يمنعوا من كون الواحد
مصدراً للكثير اذا كان هناك شرط او واسطة ثم يصدر من المبداء الاول بواسطة
بعض المعلول الاول ذاته مبداءه بعض العقل الثاني فكذا الى اخر الكلام في
يشعر بان لوازم الماهيات ضرورية لا تحتاج الى علة وليس كذلك فانها وان لم تفتقر
الى العلة باعتبار وجودها لكونها غير موجودة لكنها مفتقرة باعتبار اتصافها والملازمة بها
لان الاتصاف من حيث هو هو ليس مما يستغني عن العلة كما سنذكره فيما بعد والامكانات
نسبة الماهية باعتبار الوجود وليس صفة موجودة في الخارج حتى تحتاج الى علة موجودة
في الخارج فعلى هذا يلزم تاخر الامكان عن وجود الممكن في الخارج الثالث ان تعقل
المعلول الاول نفسه لا يجوز ان يكون نفسه لان العلم غير المعلوم فهو غيره فيكون في
المبداء الاول كذلك فيلزم فيه كثرة باعتبارها يصلح لان يكون مبداءً للكثرة
وجوابه ان تعقله بذاته عين ذاته وكون العلم غير العالم انما هو في تعقل الشيء
غيره فان حقيقة التعقل هو الماهية المجردة عن الغواشي الغريبة واللواحق المادية
الحاضرة عند الذات المجردة وذاته ماهية مجردة حاضرة عنده غير غائبة عنها
الرابع ان جرم الفلك الاعظم لزم عندهم من معنى بسيط في ذلك المبداء وفيه
تركيب من ثلثة اوجه فلا يجوز ان يكون المعنى الواحد مصدراً له احدها انه مركب من صورة
وهيولى وهما متغايرتان وليس احديهما علة مستقلة للاخرى حتى يكون احديهما
بواسطة الاخرى من غير علة زايدة وثانيها ان الجرم الاقصى على حد مخصوص
زائد على المعنى البسيط الموجب لصدوره لان ذلك الاختصاص بذلك القدر
على وجه ومن هذا بخلاف العقل فانه وجود محض لا يختص بمقدار دون مقدار
فجوزه ان يقال لا يحتاج الا الى علة وثالثها ان الفلك الاقصى فيه نقطتان
متقابلتان تسميان بالقطبين لا تتبدل وضعهما اصلاً بخلاف النقط الباقية

المفروضة

المفروضة عليه فان كان الفلك الاقصى متشابه الاجزاء فلم لزم تعين نقطتين من بين سائر
النقط لكونهما قطبين ولم كان كل منهما في بعضها خواص ليس في البعض فما مبداء
تلك الاختلافات فاذن هذا ايضا مما لا مخرج عنه والجواب ان المعلول الاول العقل
الاول كان في مبادي النظر عند الفلك الاقصى بعض العقل الثاني اكتفوا في
بالجهات الثلث قالوا الفلك الاقصى صدر عنه باعتبار امكانه لا على ان الجهات
الموجبة لكثرة المعلول منحصرة في هذه الثلثة ولا ان امكانه كاف في صدور الفلك
بل لان المعلول في الظاهر ثلثة وان الامكان له دخل في صدور الفلك باعتبار
كونه جهة لصدور مادته حتى انهم صرحوا في مواضع غير معدودة بان هيولى الفلك الاقصى
انما صدرت عن العقل الاول باعتبار امكانه وصورته باعتبار وجوده وما ذكره
الامام الرازي من ان لجسم الفلك من كل مقولة من الاعراض نوع واحد وانواع
من الشكل والاين والمتى وان يفعل وان ينفعل فاذا اسندنا تعدد الهيولى والجسم
الى ثلثة او اربعة فقد اسندنا الى الجهة الواحدة اكثر من واحد فممكن دفعه بان يقال
اذا جاز ان الموجودات الاشياء والثلثة سبب بان الكثرة في المعلول لا يمتنع ان يصدر
الهيولى والصورة والنفس باعتبار الجهات الثلثة ثم يصدر اعراض مختلفة
عن مجموعها بعضها بواسطة الصورة وبعضها بواسطة النفس واما اختصاصه بعد ان
المخصوص دون سائر المقادير فهو اما لكون هيولاه غير قابلة الا لذلك المقدار
او لكون صورته النوعية مقتضية لذلك المقدار المخصوص واما ان الفلك الاقصى فيه
نقطتان لا تتبدل وضعهما بخلاف سائر النقط المفروضة فهو لاجل تعين
الحركة المخصوصة فان الفلك الاقصى اذا تحرك على الوجه الذي يتحرك عليه فانه
يستحيل عقلا ان يصير سائر النقط قطبا فتعين الاقطاب لتعين الحركة وتعين
الحركة تابع لارادة المبداء المحرك بقي الكلام في تخصيص الارادة فمنهم من قال
اصل الحركة للتشبه بالمبادي العالية في ان يحصل له بالفعل الكمالات التي
حصولها له كما ان المبادي العالية قد حصل لها بالفعل ما هو ممكن الحصول لها
من الكمالات وخصوصيته الحركة للعناية بالسافل فان قالوا ان الفلك لو تحرك
لا على الوجه الذي يتحرك عليه كان التشبه حاصلا لكن لا يحصل بها الانتظام

كان رحلا

في الانواع العنصرية على ما سبق فلذلك اختار المبداء المحرك الحركة على هذا الوجه
خيرا لو اراد ان يذهب الى موضع لمهم له لم يكون الى ذلك الموضع طريقان يكون
سلوكه لاحدهما نافعاً للغير دون سلوكه الطريق الاخر فان خيريته تحمله على سلوك
الطريق النافع للغير فكذلك ههنا ورده الآخرون بان كلاً يفعل لغرض
كان يحصل ذلك الغرض اولى به فلو كان اختيار الحركة المخصوصة لاجل السافلات
كانت النفوس الفلكية تقصد النفع من السافلات ولو جاز ذلك لجاز ان يكون
اصل الحركة ايضا للنفع في السافلات واتم لا يقولون به ورد هو الى انه
لما كان حركة الفلك لاجل التشبه بالمعقول لتحتمل ان لا يحصل التشبه الا بالحركة
على الوجه الذي وقعت عليه فلذلك اختار المبداء المحرك تلك الحركة على سائر
ورد هذا الوجه ايضا بان المعنى من هذا التشبه هو ان يحصل له بالفعل ما يمكن
حصوله له من الاوضاع كما ان العقل قد حصل له ما يمكن حصوله من الكمالات
فاذن استحال ان لا يحصل التشبه الا بالحركة على الوجه المخصوص اذ لا فرق في
استخراج الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل بين هذه الحركة المخصوصة
وبين غيرها فان قلت الاوضاع التي تحصل بهذه الحركة غير الاوضاع التي
تحصل بغيرها فيحتمل ان لا يحصل التشبه الا بخروج هذه الاوضاع الى الفعل
قلت التشبه ليس في خصوص الحاصل بل في مجرد الخروج من القوة الى الفعل
كما اعترفوا به فلا فرق بينهما في ذلك ورد بان خروج الكمالات الى الفعل امر كلي
لا يمكن ان يصير غرضا للحركة الجزئية بل يجب الغرض منها امرا جزئيا يلزم هذا المعنى
الكلي لكن لا سبيل لنا الى تعيين ذلك الامر الجزئي لما ان العقول البشرية
عن اكتناه امثال ذلك فيجوز ان لا يحصل ذلك الغرض الجزئي الا بتلك الحركة المخصوصة
وقيل يحتمل ان يكون مقتضى كل فلك لا بعينه الا بتلك الحركة المخصوصة فاختار
على السكون ليحصل الاوضاع الممكنة الحصول وبذلك يعني المقتضيان
للعطية والطبيعة انه لا فرق بين الحركة على هذين العطيين وبين الحركة
على قطبين آخرين يكون بعد ما بين الاول والآخرين في كل واحد من الخامس
قدر نصف عشر سبعة فلا يتصور ان يكون طبيعة الفلك مقتضية لاحدهما دون

دون

الاخرى نعم لو كان ثمة امور يحبها له لا يمكن ان يطالب بين تعقل الحركة صوب احدهما
الاخرى الخامس هب ان فلك الثوابت مستند الى العقل الثاني باعتبار ماله
من الجهات من الامكان والوجوب والوجود فيه من الكواكب التي لا تحصى منها الف
وسبع وعشرون كوكبا فلم استند الكثير الى الجهة الواحد لا يقال انهم لم يقطعوا
بكون العقول منحصرة في العشرة فيجوز ان يكون مبداء فلك الثوابت عقولا كثيرة
لانا نقول نعم ولكن لم يقطعوا بانحصارها في العشرة الا انهم جوزوا انحصارها
فيها بل جعلوا الانحصار احتمالا راجحا وغرضنا بيان انه لا يصح الانحصار بحكم حملا
على اصولهم لا يقال لم لا يجوز ان يكون في العقل الثاني جهات متكثرة لم يطلع
عليها او يصدر عنه باعتبارها تلك الكثرة اذ هم لم يقطعوا بان حيثيات كل
عقل منحصرة في الثلث او الاربع لانا نقول اذا جاز ان يكون في المعلول الثاني
جهات متكثرة لم يطلع عليها فليجز ان يكون في المعلول الاول ايضا كذلك
فيحصل به الاستغناء عن العقول الباقية اذ يجوز ان تصدر عن المعلول
الاول باعتبار تلك الجهات اجرام الافلاك ونفوسها من غير احتياج الى
عقل ثان وثالث وهم لا يجوزونه وان لم يقطعوا بانحصارها في العشرة
لكنهم جزموا بانها لا يكون اقل منها لا يقال جزمهم بانها لا يكون اقل من
العشرة انما كان لاختلاف حركات الافلاك لان حركتها للتشبه بها فلو كان
المتشبه به واحدا لكان الكل يتحرك الى جهة واحدة على حد واحد من السرعة
والبطوء لانا نقول بعد تسليم ان حركتها للتشبه فلا يلزم ان اختلاف الحركات
يدل على تعدد المتشبه به لجواز ان يكون المتشبه به عقلا واحدا واختلاف
الحركات لاختلاف جهة التشبه لا بد لهم من بيان نفي هذا الاحتمال وايضا
لا يثبت وجود عقل عاشر اذ ليس فلك يتشبه به حتى يدل على وجوده فيجوز
ان يكون العقل التاسع موجدا للعالم العنصري بواسطة حيثيات واعتبارات
لم يطلع عليها السادس ان الامكان طبيعة واحدة لا يختلف الا بالنسبة
فكيف يصدر عنه تارة الفلك الاقصى وتارة فلك غيره وتارة هيولى
العالم العنصري ولم يصدر عنه تارة شيء اصلا كما في امكان زيد مثلا

واي مناسبة بين امكان المعلول الاول وبين وجود الفلك الاقصى وكذلك كيف
يلزم من يعقل المعلول الاول نفسه ومبداه شيئان آخران ولا يلزم ذلك في
انسان وجوابه انهم لم يقولوا امكان العقل الاول اوجب وجود جرم
الفلك الاول بل ان العقل بخصوصية ذاته باعتبار امكانه موجب لفلك
فلا يلزم ان يفعل غير العقل الاول ما فعله بتوسط امكانه وان كان امكانها
متحدا بالحقيقة لان العقل الاول يخالف بالحقيقة لسائر الانواع عقولا
كانت او نفوسا او اجساما فيجوز ان يكون العقل الاول يصدر عنه بواسطة
امكانه فلك ولا يصدر عن غيره بواسطة امكانه فلك بل شيء اصلا واما
قوله واي مناسبة بين امكان العقل الاول ووجود الفلك الاقصى فغير
موجه لان المقصود بيان جهات متعددة في امر بسيط يصير بها مبداء للكثرة
لا لبيان خصوصية مناسبة بين تلك الجهة وبين الصادر يترتب عليها الصدور
فان القوى البشرية قاصرة عن ادراك مثل تلك المناسبة في اكثر الاشياء
فكيف بالمبادي العالية واما قوله وكذلك كيف يلزم من تعقل المعلول الاول
نفسه وبعلته شيئان آخران ولا يلزم في انسان فقد عرفت جوابه مما قلنا
في الامكان هذا ما ذكره الامام الغزالي من الاعتراضات عليهم في هذا المقام
وقد ذكر هنا وجوه من الاعتراض جارية مجرى ما ذكر فلا نطول الكلام
بذكرها قال الامام الواحد ما ذكره الحكماء من ان الله تعالى فاعل العالم وصانعه
وان العالم فعله تلبيس منهم اذ لا يتصور على قوانينهم ان يكون العالم من صنع
الله وفعله من ثلثة اوجه وجه في الفاعل ووجه في الفعل ووجه في نسبة مشتركة بينهما
اما الذي في الفاعل فهو انه لا بد ان يكون المؤثر مختارا مريدا لما يفعله حتى يكون
فاعلا والله تعالى عندهم موجب لا مختار واما الذي في الفعل فهو ان الفعل هو الحادث
والعالم عندهم قديم فلا يكون فعلا له تعالى واما الذي في النسبة المشتركة فهو ان الله تعالى
عندهم واحد من جميع الوجوه وعندهم ان الواحد من جميع الوجوه لا يصدر عنه
الا الواحد والعالم مركب من مختلفات فلا يكون صادرا منه وفعلا له تعالى قال
ولنحقق وجه كل واحد من هذه الوجوه الثلثة ومحصول كلامه في الاول هو ان الفاعل

عبارة عمن يصدر عنه الفعل بالارادة ومن قال السراج يفعل الضوء والشمس يفعل الظل
فهو مجاز او متوسع في التجوز توسعا خارجا عن الحد فان الفاعل على ما ليس
فاعلا بمجرد اشتراك في النسبة بدليل انه لو سا... ... جماد وقيل الجماد لا فعل له
وانما الفعل للحيوان تصح وكان كلاما مقبولا وصحة السلب من امارات
المجاز كما علم في موضعه وتقسيم الفعل الى الارادي والطبيعي غير صحيح على
سبيل الحقيقة وقولنا فعل بالطبع وان كان متناقضا نظرا الى معناه
الحقيقي الا ان عدم استنكاره باعتبار جعل الفعل مجازا عن مجرد التاثير
بسبب قرينة مانعة من حمله على حقيقته اعني قولنا بالطبع وقولنا فعل
بالارادة تكرير على التحقيق كقولنا نظر بعينه وتكلم بلسانه وعدم استنكاره
بناء على ان الفعل قد يستعمل مجازا في غير الاختياري فيكون ذكر الاختياري
لدفع توهم ذلك المجاز كما ان النظر والتكلم يستعملان في غير معناهما مجازا فيكون
قوله بعينه وبلسانه دفعا لتوهم ذلك المجاز وقول العرب النار محرق والثلج
يبرد والسقمونيا يسهل وامثال ذلك مجاز لان كل ما ذكر يتضمن الفعل لان
معنى قولهم النار محرق انها يفعل الاحراق وكذا في غيره والفعل يتضمن معنى الا رادة
ولا ارادة في شيء منها بدليل انا لو فرضنا حادثا توقف في حصوله على امرين
ارادي وغير ارادي اضاف العقل واللغة الفعل الى الارادي فان من
القى انسانا في النار فمات يقال هو القاتل دون النار فلو كان اسم الفاعل
على المريد وغير المريد على وجه واحد لم يصف القتل الى المريد لغة وعرفا وعقلا
وكونه تعالى سببا لكل موجود سواه بطريق الايجاب لا يصحح تسميته فاعلا لوجوه
ولا تسمية العالم فعلا وصنعا له اذ ليس سببيته له بطريق الاختيار عندهم
ومحصول كلامه في الثاني ان الفعل هو الاحداث واخراج الشيء من العدم الى الوجود
وذلك لا يتصور في القديم اذ ليس له حالة العدم ليخرج منها الى الوجود والحدوث
اعني كون الوجود مسبوقا بالعدم وان لم يكن فعل الفاعل لكنه شرط في كونه
فعل الفاعل فالوجود الغير المسبوق بالعدم لا يصح ان يكون فعلا للفاعل وليس كل
ما اشترط في كون الفعل فعلا يجب ان يكون فعل الفاعل ولا بد من ذات الفاعل وقدرته وعلمه
شرط في الفعل

وان لم يكن شيء منها فعلاً لذلك الفاعل وتسمية العدم الدائم فعلاً تجوز واما المعلول
مع العلة فيجوز ان يكون ابدياً ولم يكن حادثاً قال قيل الحكماء لا يعنون
بكون العالم فعلاً الا كونه معلولاً فاذا سلم جواز كون المعلول دائماً بدوام
العلة لم يبق معهم منازعة في المعنى بل في اطلاق اللفظ فقط ولا مضايقة فيه
قلنا غرضنا ليس الا انهم يموهون الاسلاميين باطلاق مثل الاسامي من
غير ثبوت معناها عندهم وما اعترض به الامام الرازي على كون الحدوث شرطاً في
كون الوجود فعل الفاعل بان الحدوث هو كون الوجود مسبوقاً بالعدم صفة
للوجود متاخرة عنه فلو كان شرطاً في الفاعلية هو متقدم على الوجود لزم تقدم
الشيء على نفسه غير وارد هنا وما يقال المراد بالحدوث وكون الوجود مسبوقاً
بالعدم ليس معناه المتبادر ليرد ما ذكر بل المراد كون الشيء بحيث لو وجد لكان حادثاً
وهذا المعنى ليس متاخراً عن الوجود لا حاجة اليه في دفعه لانه لم يجعل الحدوث
شرطاً في الفعل بمعنى التاثير والايجاد فعلاً لادعائه ان معنى الفعل هو الاحداث
واخراج الشيء من العدم الى الوجود هذا ولا يخفى عليك ان تمام ما ذكره
في الوجهين ليس رداً لمذهبهم ولا ابطالاً لمعتقدهم بل هو نزاع معهم
في امر لفظي لا حاصل له بعد ولا طائل تحته مع ان الحق ان اعتبار
الحدوث في مفهوم الفعل دعوى بلا دليل والاول يمكن المناقشة في
دليله والمراد ان قول العرف النار تحرق والثلج يبرد وامثال
ذلك من قبيل المجاز خروج بالكلمة عن قانون اللغة وبعد عن الانصاف
الواضح رعاية في المغالطة مع انه لا ضرورة في ارتكابه ولا موجب
لالتزامه الا توهم كون الفعل معتبراً في مفهوم ما منع الالفاظ وهو في حيز
المنع واستدلاله على ان الفعل الحقيقي ما يكون بالارادة بانا لو فرضنا
حادثاً يتوقف في حدوثه على امرين احدهما ارادي والاخر غير ارادي
اضافوا الفعل واللغة الفعل الى الارادي مدفوع بانه ان اراد انه يضاف
اليه فقط دون الاخر فممنوع فانه كما يقال يروي السقاء كذلك يروي
الماء بل الثاني اشهر في الاستعمال واظهر عند العقل ولو اراد انه يضاف

في

الى الارادي كاتصافه الى غيره فمسلم ولا يفيد المطلوب وما ذكره ان من القائلين بان في النار
صفات تعالى هو القائل بل دون النار فعند تسليمه يجوز ان يكون ذلك لخصوصية الفعل مطلقاً
وغاية ما يرجع الكلام ومنتهى مقصده ومرامه ادعاء التلبيس عليهم والتمويه لو
يريدوا بالفاعل المؤثر مطلقاً باي وجه كان بارادته او بغير ارادته وبالفعل
الاثر بالتاثير والتاثير من سواء كان الاثر مسبوقاً بالعدم اولا وسواء
كان التاثير احداثاً او ايجاداً من غير سبق العدم فان كان وضع هذين اللفظين
في لغة العرب لما اردناه فهما حقيقتان فيما اردناه والا فمجازان واي
مانع لنا في كون الفعل والفاعل حقيقة فيما اردناه من المعنى او اي ضرر في
تجوزهما بل لو لم يوضع هذان اللفظان لشيء اصلاً لم يكن في ذلك ضرر لنا
واي حاجة لنا الى التلبيس في مقصدنا فانا نصرح جهاراً بان المبدأ الاول
لا مختار وان العالم قديم لا محدث بل ندعي صدوره عنه على اصولنا اي الحكماء
على الوجه الذي يقول به المتكلمون بعض لا يليق بجناب كبريائه فاين قصد
التلبيس والتدليس ومحصول كلامه في التالي اعني في اثبات كون العالم
فعلاً له على اصلهم فانهم قالوا العالم بجملته ليس صادراً عنه بغير واسطة بل الصادر
عنه جوهر بسيط يعرف بعقله ومبدأ ويسمى في لسان الشرع بالملك وفي الحكماء
بالعقل ويصدر عنه عقل ثان وعن ذلك ثالث ويكثر الموجودات بالوسائط فكما
فيلزم ان لا يكون في العالم شيء احد مركب من احاد بل يكون الموجودات كلها احاداً
وليس كذلك فان الجسم عندهم مركب من هيولى وصورة وهما صارا باجتماعهما
شيئاً واحداً وليس احدهما علة للاخرى فان صدر هذا المركب عن علة
واحدة بطل قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان صدر عن علة مركبة
نقل الكلام الى تلك العلة المركبة ولا بد من الانتهاء الى علة بسيطة اذ المبدأ الاول
بسيط في المعلولات وكيف فلو لم ينته المعلول المركب الى علة بسيطة لم يتصور
انتهاء سلسلة المعلولات الى المبدأ الاول فبطل قولهم الواحد لا يصدر عنه
الا الواحد وانفصالهم ان لا يوجد شيئان ليس احدهما في سلسلة السبب
علة للاخر اما على الولاء او بتوسط الغير من العلل وذلك لانا نعلم

ومطلقا

وجود موجودات لا تعلق لبعضها ببعض ولا يخفى عليك ان ما زعموه من ان المبدأ
الاول واحد من جميع الوجوه وان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لا يستلزم ان
لا يكون العالم المركب من المختلفات معلولا له فانا اذا فرضنا مبدأ اولا واحدا
من جميع الوجوه ولنسمه آ مثلا وصدر عنه شيء واحد ولنسمه ب فهو في اول
مراتب معلولاته ثم من الجائز ان يصدر عن آ بتوسط ب شيء ولنسمه ج وعن ب
وحده شيء ولنسمه د فيحصل في ثانية المراتب شيئان لا تقدم لاحدهما على الآخر
ثم من الجائز ان يصدر عن آ بتوسط ج وحده شيء وبتوسط د وحده ثان
وبتوسط ج د معا ثالث وبتوسطات ج رابع وبتوسطات د خامس
وبتوسطات ج د سادس وعن ب بتوسط ج سابع وبتوسط د
ثامن وبتوسط ج د تاسع وعن ج وحده عاشر وعن د وحده حادي عشر
وعن ج د معا ثاني عشر ويكون هذه كلها في ثالثة المراتب ثم اذا جاوزنا
هذه المراتب جاز وجود كثرة لا يحصى عددها فظهر انه لا يلزم من المقدمتين المذكورتين
ان لا يكون العالم المركب من المختلفات معلولا له غايته انه لا يكون جميعه معلولا له
بالذات وبلا واسطة لكن انتفاء التوسط غير معتبر في مفهوم المعلول فان الامام قد
اعترف بذلك بان قال ان انسانا اذا القى انسانا في النار فمات كان القاتل
هو الملقي وان كان بتوسط النار ولا ان يوجد شيئان ليس احدهما في سلسلة
الترتب علة للآخر نعم ما ذكروه في كيفية صدور الكثرة من المبدأ الواحد
لا يخلو عن وجوه من الخلل كما عرفت فصل في تعجيزهم عن الاستدلال
على وجود الصانع للعالم الذي هو السموات بما فيها والعناصر وما تركب منها
قال الامام الغزالي رح من قال بحدوث العالم فمذهبهم في القول بالصانع
معقول ضرورة ان كل حادث لا بد له من محدث ولا يتسلسل الى غير نهاية بل
ينتهي الى قديم ومن قال بان العالم قديم غير محتاج الى الصانع فمذهبهم
ايضا معقول وان كان باطلا بالدليل واما الفلاسفة فهم مع قولهم
بقدم العالم اثبتوا له صانعا وهذا مذهب متناقض لا يحتاج فيه الى ابطال
واقول ان اراد ان قدم العالم ينافي معلوليته وكونه اثرا للعلة فهم

فكيف

فكيف وقد جوزتم من قبل وان اراد ان الصانع هو الذي اوجد بعد ما لم يوجد
فهذا على تقدير تسليمه لا يضرهم لانهم لا يسمون العالم صانعا بهذا المعنى حتى
يلزم التناقض بل يسمون العلة لوجوده لكونه ممكنا فان سموا ذلك الفاعل صانعا
فلا يعنون به المحدث بل الموجد فلا تناقض في مذهبهم هذا قالوا في اثبات
مبدأ العالم لنفرض العلل حاكمين بان كل موجود لا يخلو من ان يكون ممكنا او واجبا
لانه ان احتاج في وجوده الى غيره فهو ممكن والا فهو واجب ولا شك في وجود
موجود فهو ان كان واجبا ثبت المطلوب اذ لا بد من انتهاء الممكن اليه دفعا
للدور والتسلسل وان كان ممكنا فلا بد له من علة فتلك العلة ان كان لها علة تسلسل
الكلام اليها فاما ان يدور او يتسلسل العلل الى غير النهاية او ينتهي الى موجود لا علة له
والاولان باطلان فتعين الثالث لا يجوز ان يكون ذلك الموجود جسما لان كل جسم
مركب والموجود الذي يستغني عن العلة لا يجوز ان يكون مركبا لان كل مركب محتاج
الى علة ولا جزء منه لان كلا من جزئي الجسم محتاج الى الآخر ولا نفسا ولا عقلا
لان الواجب واحد حقيقي من جميع الوجوه وهما ليسا كذلك فتعين ان يكون موجودا
خارجا عن جملة العالم علة لها وهو المطلوب واعترض عليه الامام الغزالي رح بوجهين
احدهما انه لم لا يجوز ان يكون ذلك المبدأ شيئا من الافلاك وما ذكروه من ان كل جسم مركب
والواجب ليس كذلك فمبني على الكلام عليه في نفي التركيب وثانيهما انه لم لا يجوز ان يكون
لكل علة علة الى غير النهاية في السلسلة الى التسلسل لا يستقيم على اصلهم اذ ليس ذلك الا
ضرورة بلا خلاف والمعتمد من الادلة المذكورة لاستحالته برهان التطبيق وهو منقوض
بحوادث متعاقبة لا اول لها وهم معترفون بجوازها بل بوقوعها واما المتكلمون
فهم يمنعون الحوادث المتعاقبة التي لا بداية لها ولا يجوزونها فلا ينتقض بها على اصولهم
واجيب بان الحوادث المتعاقبة التي لا اول لها غير مجتمعة في الوجود فلا يتصور التطبيق
بين اجزائها لا في الخارج لعدم اجتماعها فيه ولا في الذهن لاستحالته وهو حال لا يتناهى
على سبيل التفصيل في الذهن ووجودها الاجمالي فيه غير كاف للتطبيق كما يشهد به
الوجدان فلا جريان للدليل فيها فلا نقض بها بخلاف الاجسام المجتمعة في
الوجود والمترتبة بالمكان الى غير النهاية فانها لوجودها معا وترتبها وضعا يجري فيها
التطبيق

ويتم البرهان فلذلك حكموا ببطلانه فان قلت النقض بالحوادث المتعاقبة ورد على سلسلة الابد فاء
لكنه ينقض هذا الدليل بالنفوس الانسانية الى لا نهاية لا عداد بالعدم مع كونها مجتمعة
في الوجود لبقائها بعد خراب البدن الى الابد على ما زعموا قلت لا نقض بالنفوس
الانسانية ايضا اذ ليس بينها ترتب بوجه لا وضعا ولا طبعا فلا يجري فيها البرهان
المذكور اذ لا يلزم من كون الاولى من احدى الجملتين بازاء الاولى من الجملة الاخرى
كون الثانية بازاء الثانية والثالثة بازاء الثالثة وهكذا حتى يتم التطبيق اللهم
الا اذا لاحظ العقل كل واحدة من الجملة الاولى واعتبرها بازاء واحدة من الجملة الاخرى
لكن العقل لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلا لا في دفعة ولا في زمان متناهٍ
حتى يتصور هناك تطبيق ويظهر الخلف بل ينقطع التطبيق بانقطاع اعتبار الوهم
والعقل ولقائل ان يقول الحوادث المتعاقبة وان لم تجتمع في الوجود الخارجي لكنها
مجتمعة في الوجود الظلي عندهم لكونها بأسرها معلومة في علم المبدأ الاعلى وذلك
يكفينا في ابطال النقض على اصولهم لا يقال ليس غرضنا ان دليل ابطال التسلسل
لا يتم مطلقا بل المقصود الزامهم بانه لا يتم على اصولهم فلا يثبت وجود المبدأ
الاول على قوانينهم وهذا المقصود حاصل لانهم قائلون بان عدم العقول
والنفوس لحصول صور الاشياء فيها بل علم المبدأ الاول ايضا عند الشيخ ابي علي
فيكون الحوادث المتعاقبة في الوجود الخارجي مجتمعة في علومهم بحسب وجودها الظلية
واما عدم الترتب في تلك العلوم لعدم دخول الزمان فيها فليس بشيء اما اولا فلان
الترتب بين تلك الحوادث ليس بمجرد ترتب ازمنتها بل ترتبها ترتب طبعي عندهم
لتوقف بعضها على بعض كما تقرر من قواعدهم لانا نقول الترتب الطبعي بين الحوادث
انما هو في الوجود الاصلي دون الظلي لانا نقول علم المبادي العالية بالاشياء
عندهم انما هو بحسب العلم بعللها وكل حادث جزء من علة حادث آخر فكذا علم كل واحد
من الحوادث جزء من علة علم الآخر فيحصل الترتب الطبعي بحسب الوجود الظلي ايضا واما
ثانيا فلان عدم دخول الزمان في تلك العلوم انما هو بحسب اضافة الشيء الى الماضي
والحال والاستقبال على معنى ان علمها بالحوادث ليس من حيث ان بعضها واقع
الآن وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل اذ لا ماضي ولا حال ولا مستقبل بالنسبة اليه

لكنها

لكنها يعلمها باوقاتها الواقعة فيها وذلك يكفي في الترتيب بحسب الاوقات فظهر بذلك ان التطبيق
فيها على ما يقتضيه قواعدهم فيكون منقوضا بها واما النفوس الانسانية فزعم بعضهم
ان بينها ترتبا وضعا وطبعا فيجري فيها برهان التطبيق فينتقض على اصولهم بها اما
وضعا فبحسب ترتب اجزاء الزمان الواقعة فيها واما طبعا فلان نفس الابن موقوفة على بدنه
الموقوف على نفس الاب المولدة لمادة بدن الابن ورد ذلك بان اعتبار الترتب
الوضعي بان جميع الآحاد لا ترتب فيها او قد تحدث منها جملة في زمان وجملة اخرى
اقل او اكثر في زمان آخر وقد يحصل منها آحاد في ازمنة مترتبة فلا يتصور الترتب في
الجميع بمجرد ترتب اجزاء الزمان واما النقض بها فقد ترتب كنفس زيد مع نفوس آبائه
الى ما لا نهاية لها لكنها من حيث انها مضافة الى ازمنة حدوثها غير مجتمعة في الوجود لا
امتناع تلك الازمنة وبدونها لا يكون مترتبة وباعتبار الترتب الطبعي بان نفس ممتنع
الاب علة لحركات مخصوصة من علل معدة لحصول مادة الابن الذي له دخل في حدوث
نفس الابن فيترتب في سلسلة من نفس الاب وتلك الحركات والبدن ونفس الاب
وقد عدم من تلك السلسلة بعض آحادها اعني الحركات المخصوصة والبدن على التطبيق
بعضها على بعض لانطباق الموجود على المعدوم والمعدوم وانطباق بعضها على بعض واما
الآحاد الباقية فلا ترتب بينها لان الارتباط بينها انما يكون بواسطة تلك المعدات
فاذا انعدمت لم يبق بينها ارتباط وتعلق بل كل منها موجود على حياله من غير توقف
على آخر فلا يتطبق بعضها على بعض الا اذا لاحظ العقل كل واحد منها واعتبر بازاء الآخر
وقد عرفت تحريره عنها فان قيل للحكماء برهان قاطع على استحالة الدور العلل
غير برهان التطبيق تسمى برهان المبدأ الاول للوجود لست وهو انه لو استند
كل ممكن الى ممكن آخر لا الى نهاية فجميع تلك السلسلة اذا اخذت بحيث لا يدخل فيها غيرها
ولا يشذ شيء منها لا شك انه ممكن لاحتياجه الى اجزائه التي هي غيره علة لا محالة ولكن
لا يجوز ان يكون نفسه لامتناع كون الشيء علة لنفسه والا لتقدم على نفسه وهي محال
ضرورة ولا جزؤه لان موجد الكل موجد لكل جزء من اجزائه فيكون ذلك الجزء علة لنفسه
وهو محال لما علمت فتعين ان يكون خارجة عنه وتلك العلة الخارجة توجد لا محالة جزءا
من اجزاء تلك السلسلة اذ لو وقع كل جزء منها لعلة كان المجموع الصادر بالاس

شئ سوى تلك الاجزاء فلم تكن العلة الخارجة علة للمجموع وقد فرض خلافه واذا كانت العلة الخارجة موجدة لجزء من اجزاء السلسلة فلا بد ان تكون علة لجزء منها اما استقلالاً او بدون استقلال و لا يجوز ان يكون الفرد المعلول لتلك العلة الخارجة هو المعلول الاخير او المتوسط والا يلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد على تقدير الاستقلال لان المفروض ان كل واحد من احاد السلسلة علة مستقلة لاخر فتعين ان يكون فرداً اخيراً من السلسلة فينقطع به السلسلة قطعاً **قلت** نختار ان علة السلسلة جزء منها قوله موجد الكل موجد لكل جزء من اجزائه ان اراد ان موجد الكل يجب ان يكون موجداً بنفسه لكل جزء من اجزائه فممنوع وان اراد ان موجد الكل يجب ان يكون موجداً لكل جزء من اجزائه اما بنفسه او بأجزائه فمسلم لكن لا محذور فيه اذ يجوز ان يكون ما قبل المعلول الاخير الى غير النهاية علة للسلسلة وهو وان كان لامكانه محتاجاً الى علة اخرى لكن تلك العلة جزء منه وهو ما فوق المعلول الثاني الى لا نهاية وهلم جرّاً **وما يقال** من ان المراد بالعلة في تقرير الدليل هو الفاعل المستقل على معنى ان لا يستند شئ من اجزاء السلسلة الا اليه اولا الى ما صدر عنه وما قبل المعلول الاخير الى لا نهاية ليس فاعلاً مستقلاً بهذا المعنى وهو ظاهر **فجوابه** ان المعلوم لنا هو ان كل ممكن مركب من ممكنات لا بد له من فاعل مستقل اما الاستقلال بمعنى ان لا يكون جزء من اجزاء ذلك المركب الا ويستند اليه اولا الى ما صدر عنه فهو انما يجب في مركب من احاد متباينة يستند بعضها الى بعض واما المركب من الاحاد الغير المتباينة التي يستند بعضها الى البعض على ما هو المفروض في السلسلة فكلامنا فيها فلزوم الفاعل المستقل له بذلك المعنى ممنوع ولم لا يكفي له الفاعل المستقل بمعنى ان المركب لا يحتاج الى فاعل خارج عنه وهما ذكرناه يستدل لا بهذا المعنى **فان قلت** اي جزء من السلسلة يحصل ماهيته يأثر علته يحصلها ويحصل ماهيته فلو كان علة السلسلة جزء منها لزم ترجيح المرجوح بلا مرجح **قلت** المحصل للسلسلة اولا وبالذات وبواسطته يحصل للسلسلة فيكون متعيناً لكونه علة للسلسلة من غير محذور بهذا **قال الامام الواحدي** في رد الاستدلال الثاني على استحالة الدرجة العلية لفظ الممكن والواجب لفظ مبهم

الا

الا ان يراد بالواجب ما لا علة لوجوده ويراد بالممكن ما لوجوده علة ولكن المراد بهذا فلنرجع الى هذا اللفظ فنقول كل واحد ممكن على معنى ان له علة زائدة على ذاته والكل ليس بممكن على معنى ان له علة زائدة على ذاته خارجة عنه فان اريد بلفظ الممكن غير ما اردناه فهو ليس بمفهوم **فان قيل** فهذا يؤدي الى ان يتقدم واجب الوجود بممكنات الوجود وهو تحكم **قلنا** ان اردتم بالواجب ما ذكرناه فهو عين المطلوب ولا نسلم انه محال وهو كقول القائل يستحيل ان يتقوم القديم بالحوادث والزمان عندهم قديم وافراد الدورات حادثة وهي ذوات اوائل والمجموع لا اول له فقد بعد ما لا اول له بذوات الاوائل وصدق ذوات الاوائل على الآحاد ولم يصدق على المجموع فكذلك يقال على كل واحد ان له علة ولا يقال للمجموع ان له علة وليس كل ما صدق على الآحاد يلزم ان يصدق على المجموع وكل موضع عينا من الارض فانه قد استضاء بالشمس في النهار واظلم بالليل وكل واحد حادث بعد ان لم يكن اول

والمجموع عندهم ما له اول فتبين ان من يجوز حوادث لا اول لها وهي صور العناصر والمتغيرات فلا يتمكن من انكار علل لا نهاية لها ويخرج من هذا انه لا سبيل لهم الى الوصول الى اثبات المبدأ الاول لهذا الاشكال ويرجع فرقهم الى التحكم المحض هذا لفظه **واقول** هذا حشو كله اذ المراد بالممكن ما له علة غير ذاته وبالواجب ما لا علة له سواء كانت داخلة او خارجة فيكون الكل ممكناً لاحتياجه الى علة هي اجزاؤه فتقدم الواجب بالممكن بهذا المعنى غير معقول وتشبيهه بتقوم القديم بالحادث تشبيه حسن الآن فيه يكون المشبه به الى العلاسفة في غاية القبح قوله آحاد الدورات حادثة ذوات اوائل والمجموع لا اول له عندهم فقد بعد ما لا اول له بذوات الاوائل ليس بشئ اذ لم يقل احد بكون مجموع الدورات قديماً وكيف يتجرأ العاقل ان يقول المجموع الذي احد اجزائه حصل اليوم قديم لا اول له فان تحقق الجميع يتوقف على تحقق جميع اجزائه فقبل تحقق بعض اجزاء الجميع لا تحقق للجميع اصلاً فكيف من القدم بل الواقع في كلامهم كون نوع الحركة قديمة مع حدوث افرادها على معنى ان قبل كل دورة دورة لا الى نهاية ونوعها محفوظ بتعاقب الدورات التي لا نهاية لها فاين هذا من قدم الجميع مع حدوث بعض اجزائه وما صدق على كل جزء

وان لم يلزم ان يصدق على الكل الا انه ليس يلزم ان لا يصدق على الكل ما يصدق
على كل واحد فان بعض الاحكام قد يشترك فيه الكل والجزء والعدم مما يستلزم
ثبوته للكل ثبوته لكل جزء والحدوث مما يقتضي ثبوته للجزء ثبوته للمجموع وهذا
ضروري لا يصلح ان ينازع فيه فجعل في بيان عجزهم عن اقامة الدليل
على وحدانية الواجب ولهم فيها مسلكان الاول انهم قالوا لا يجوز
ان يكون في الوجود موجودان كل منهما واجب الوجود لذاته لان طبيعة
واجب الوجود اما ان يقتضي لذاته التعين او لا يقتضيه فان اقتضته كانت
منحصرة لان الطبيعة المقتضية للتشخص ان كان لها فرد فوق الواحد لزم تخلف
مقتضى الذات عنها وهو محال وان لم يقتض لذاتها التعين يكون واجب الوجود
محتاجا في تعينه الى غيره فيكون واجب الوجود المتعين معلولا للغير فلا يكون ما فرض
واجب الوجود واجبا ويرد على هذا المسلك انه لم لا يجوز ان يكون حقيقتان
مختلفتان يقتضي كل واحد منهما تعينه ويكون مفهوم واجب الوجود مقولا عليهما
على سبيل القول اللازم الخارجي فيكون كل منهما منحصرا في فرد من غير انحصار
واجب الوجود في فرد فان قلت حقيقة واجب الوجود ليس الا مجرد الوجود
ولا اختلاف في مجرد الوجود نعم الوجود المقارن يختلف بحسب اختلاف اضافته
اليها واما محض الوجود فهو في نفسه لا اختلاف فيه حقيقة قلت ان اردت ان حقيقة
واجب الوجود ليس الا المعنى الذي يفهم من لفظ الوجود ثم كيف وحقيقة الواجب
عندهم غير معقولة للبشر ولا يمكنه التعقل ايضا وان اردت ان حقيقة الواجب تصدق
عليه ما يفهم من لفظ الوجود فمسلم ولكن لم لا يجوز ان يكون ما صدق عليه مفهوم
الوجود حقائق مخالفة بعضها لبعض كلها نفسه فان الوجود الخاص الواجبي الذي
هو عين حقيقة الواجب عندهم مخالف بالحقيقة لسائر الوجودات لا بمجرد التجرد
والا ينضاف الى الماهية فلم لا يجوز ان يكون ما صدق عليه الوجود المجرد
حقائق مخالفة متميزة كل منها عن الاخر بذاتها المسلك الثاني لهم هو انه لو كان
الوجوب مشتركا بين اثنين لكان بينهما تمايز لامتناع الاثنينية بدون التمايز
وما به التمايز غير ما به الاشتراك ضرورة فيلزم تركب كل من الواجبين بما به الاشتراك

وما به

وما به الامتياز لان الوجوب نفس هذا الواجب اذ لو كان عارضا له لكان
معللا بها اذ لو علل بالغير لم يكن ذاتيا واذا علل بها يلزم تقدمه على الوجوب لان العلة
متقدمة على المعلول بالوجود والوجوب واذا كان الوجوب نفس الماهية كان
الاشتراك فيه مستلزما للامتياز بالتعين فيتركب حقيقة كل منهما من التعين والماهية
وهو محال والا لم يكن الواجب واجبا لاحتياجه الى اجزائه التي هي غيره قيل
يجوز ان يكون الخصوصية من العوارض فلا يلزم التركيب واجيب بانه لو كان
التعين عارضا يكون معللا اما بالماهية او بلازمها او بامر منفصل وعلى
الاول يلزم وحدة الواجب وهو الثاني الى التعدد والمفروض لان التعين اذا كان
معللا بالماهية او بلازمها يكون نوعها منحصرا في شخص والا يلزم تخلف المعلول
عن العلة وعلى الثالث يلزم الاحتياج المنافي لوجوب الوجود وهذا انما يفيد
اتمام المسلك الثاني بالاول فلا يكون دليلا على حدة انه ان اريد بكون التعين من
العوارض كونه من عوارض الماهية فلا يندفع لزوم تركب هوية كل منهما وان اريد
كونه من عوارض الهوية فغير معقول لان الهوية تشخص جزئي يمتنع نفس تصوره من
من وقوع الاشتراك فيه فلو لم يعتبر فيه سوى الماهية الكلية سمي بالجزئي لم يكن نفس مفهوم
من حيث هو متصور مانعا من وقوع الشركة فيه فلا يكون تشخصا جزئيا وقد يناقش
في كون الاحتياج في التعين الى امر منفصل منافيا لوجوب الوجود فان الواجب
هو ما لا يحتاج في وجوده الى غيره والاحتياج في التعين ليس احتياجا في ذلك ويجاب
بان الوجود لا يوجد الا للمتعين من حيث هو متعين لا للمطلق على اطلاقه وابهامه
فاذا فرض للواجب تعين زائد على ماهيته يكون وجوده محتاجا الى ذلك التعين
الزائد فلو علل ذلك التعين الزائد بامر منفصل يكون وجوده بواسطة ذلك
التعين الزائد محتاجا الى الامر المنفصل فلا يكون واجبا بالذات لا يقال
لا يلزم من عدم عروض الوجود الا للمتعين وزيادة تعين الواجب عليه احتياج
الوجود الى التعين لجواز ان يكون كل من التعين والوجود عارضا لامر من
غير احتياج احدهما الى الاخر لانا نقول التعين لا بد وان يدخل في معروض
الوجود والا لم يكن الموجود من حيث هو هو مانعا من فرض الاشتراك بين كثيرين

بل باعتبار عارضه فلا يكون الموجود من حيث هو هو جزئيا فيكون الوجود محتاجا
الى التعين ضرورة احتياج العارض الى ما هو معتبر في معروضه بالجزئية فيلزم
من احتياجه الى امر منفصل احتياج الوجود اليه والجواب عن المسلك الثاني
انه ان اريد بالوجوب اقتضاء الذات الوجود فلا نم انه نفس حقيقة الواجب
وان اريد معنى آخر يعرض له هذا المفهوم فمسلم لكنه لا يفيد المطلوب لجواز ان يكون
ما يعرض له هذا المفهوم حقائق متخالفة يمتاز كل منها عن الآخر بنفسه من غير
لزوم تركيب فان قلت الخصم قد اقام الدليل على كون الوجوب نفس الماهية
الواجبة فمنعه بعد اقامة الدليل عليه يكون خارجا عن قانون المناظرة قلت
عدم كون الوجوب بالمعنى المذكور نفس الماهية ضروري لكونه مفهوما اعتباريا
قطعا والدليل القائم على كونه نفس ماهية الواجب مغالطة مصادمة للضرورة
فلا يسمع وان لم يتعين عندنا وجه فساده ويمكن ان يقال في بيان وجه الغلط فيه
ان قوله لو كان عارضا لها لكان معللا ممنوع لانه مفهوم اعتباري لا موجود خارجي
فلا حاجة له الى علة فان قلت المفهومات الاعتبارية وان لم تحتج الى علة لثبوتها
في انفسها لكنها تحتاج اليها لثبوتها لمحالها ويتم الكلام قلت ذاته وجوب خاص
يقتضي بنفسه اتصافه بعارضه الذي هو الوجوب المطلق فيلزم تقدم ذاته
بالوجوب الذي هو نفسه على اتصافه بالوجوب الذي هو عارضه فلا تقدم
للشيء على نفسه كما ان ذاته وجود خاص مقتض للوجود المطلق الذي هو عارضه
عندهم وقد يتوهم ان تحصيل المسلك اما قياس استثنائي وضع فيه عين
المقدم لينتج عين التالي هكذا كلما كان الوجوب الذي هو نفس ماهية الواجب
مقتضيا للتعين كان التعدد ممتنعا لكن المقدم حق فالتالي مثله او اقتراني
هكذا الوجوب الذي هو ماهية الواجب مقتض لتعينه وكل ماهية مقتضية لتعينها
يمتنع تعدد افرادها فالواجب يمتنع تعدد افراده وهذا يدل على ان التعين
زائد على ماهية الواجب بعينه ما هو على خلاف ما فهم من المسلك الثاني من انه
يرد بعينه على ماهيته فان جعلوا التعين زائدا على ماهيته لم يصح لهم التمسك
بالمسلك الاول اذ لا يصدق في احدى مقدمتي القياس وضع المقدم او الصغرى

وجوابه

وجوابه ان التعين نفس ماهية الواجب عندهم وليس تحصيل المسلك ما ذكر حتى لا يصدق
احدى مقدمتي الدليل فلا يصح الاستدلال به بل تحصيله هو انه لو كان الوجوب
مشتركا بين اثنين لم يكن تعين الواجب نفس ماهيته وهو ظ بل كان زائدا عليه
فلا بد ان يكون معللا اما بالماهية او بغيرها فيلزم خلاف المفروض وهو
تعدد الواجب لان اي ماهية مقتضية لتعينها لا بد وان يكون نوعها منحصرا
في شخص والا لزم تخلف مقتضى الطبيعة عنها او بامر منفصل فيلزم احتياج الواجب في
الوجود والتعين الى امر منفصل وان كان امتناع التعدد ظاهرا على تقدير كون
التعين نفس الماهية لم يتعرض له المسلك الثالث هو انه لو كان الواجب اكثر من واحد
لكان لكل منهما تعين زائد على ماهيته ضرورة ان اشتراكهما بطبيعة واحدة لتعين بعضها عن
بعض لا يكون الا بتعين زائد عليها فلا يخلو اما ان يكون بين التعين والوجوب لزوم
اولا فان كان الثاني وهو ان لا يكون بينهما لزوم جاز انفكاك كل منهما عن الآخر و
فانضمام احدهما الى الآخر يستدعي سببا وليس ذلك السبب نفس الذات والا كان
بينهما لزوم فهو داخل في الشق الاول فتعين ان يكون امرا خارجا فيكون كل من الواجبين
محتاجا الى الغير فلا يكون شيء منهما واجبا هف وان كان الاول فاللزوم بين التعين
والوجوب اما ان يكون احدهما علة للآخر او بكونهما معلولي علة ثالثة فان كان يكون
الوجوب علة للتعين لزم خلاف الفرض لان التعين المعلول لازم غير متخلف فلا يوجد
الواجب بدونه وان كان يكون التعين علة للوجوب لزم كون الوجوب الذاتي
بالغير ان جعل التعين زائدا والا اي وان لم يجعل التعين زائدا لزم خلاف
الفرض وبتقدم الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب
وان كان اللزوم بينهما بكونهما معلولي علة ثالثة فان كان تلك العلة هي ذات
الواجب لزم خلاف الفرض لان الطبيعة اذا اقتضت تعينا انحصر نوعها
في شخصها كما تقدم وايضا لزم تقدم الوجوب على نفسه لما عرفت وان كان امرا
منفصلا عنه لم يكن الواجب بالذات واجبا بالذات لامتناع احتياج الواجب
بالذات في الوجوب والتعين بل في احدهما الى امر منفصل وهو ظ وجوابه
انا لا نم انه لو كان الواجب اكثر من واحد لكان لكل منهما تعين زائد على ماهيته

واما يلزم ذلك لو كان ما يقال له الواجب امورا مشتركة في الماهية النوعية وهو ممنوع
ولم لا يجوز ان يكون ما يصدق عليه الواجب امورا متخالفة في الحقيقة يتميز كل منها
عن الآخر بذاته من غير احتياج الى تعين زائد ويكون تعين كل منها نفس ماهيته
ويكون ماهية كل منها وجوبا خاصا مقتضيا للوجوب المطلق فيكون لعدم
الواجب على الوجوب المطلق بالوجوب الخاص الذي هو نفس الذات كما عرفت
ذلك فيما سلف قال الامام الغزالي رح المسلك الاول قولهم انها لو كانا
اثنين لكان نوع وجوب الوجود محمولا على كل واحد منهما وما قيل عليه
انه واجب الوجود فلا يخلو اما ان يكون وجوب وجوده لذاته فلا يتصور ان يكون
لغيره او وجوب الوجود له لعلة فيكون ذات واجب الوجود معلولا وقد اقتضت
علة له وجوب الوجود ونحن لا نريد بواجب الوجود الا ما لا ارتباط لوجوده بعلة
بجهة من الجهات وزعموا ان نوع الانسان مقول على زيد وعلى عمرو وليس زيد
انسانا لذاته والا لما كان عمرو انسانا بل لعلة جعله انسانا وقد جعل ايضا
عمروا انسانا فتكثرت الانسانية بتكثر المادة الحاملة لها وتعلقها بالمادة معلول
ليس لذات الانسانية فكذلك ثبوت وجوب الوجود للواجب الوجود ان
كان لذاته فلا يكون الا له وان كان لعلة فهو اذن معلول وليس بواجب
الوجود فقد ظهر بهذا ان واجب الوجود لا بد وان يكون واحدا ممتنع عبارة
من غير تعين واجاب ما محصله ان الوجوب امر سلبي لان معناه كون الوجود
بلا علة فلا حاجة له الى علة فالترديد بان علته اما الذات او غيره ترديد
فاسد الوضع بل هذا الترديد لا يجري في بعض صفات الاثبات فضلا عما يرجع
الى السلب اذ لو قال قائل السواد لون لذاته او لعلة فان كان لذاته فينبغي
ان لا تكون الحمرة لونا وان كان السواد لونا لعلة جعله لونا فينبغي ان يعقل
سواد ليس بلون واقول ان اراد بما ذكره في الاستدلال ما هو المفهوم من
ظاهر عبارته من ان وجوب الوجود لو كان محمولا على اثنين فان كان حصول
وجوب الوجود لفرد معين مما يقال له واجب الوجود لذات ذلك المعين
فلا يكون لغيره فقط البطلان وليس بواضح في كلامهم معه عيني ولا انه ولا هو

مطابق

مطابق لاصولهم وقواعدهم فلا يصح نسبته اليهم فان القول بان واجب الوجود
اذا كان وجوبه لذاته لا يتصور ان يكون لغيره قول بان الطبيعتين المختلفتين
لا تشتركان في لازم واحد ولم ير احدا خالف في بطلانه بل الكل متفقون
على ان الامكان امر واحد تقتضيه طبائع الماهيات المختلفة بدوا بها من غير
اشتراك في امر ذاتي كالجوهر والعرض مثلا لا يقال الوجوب عندهم امر واحد تحقيقي
فلو كان ثابتا لشئ لذاته لم يتصور ثبوته لغيره فثبت الوحدانية بخلاف الامكان
فانه واحد نوعي ولا يلزم من اقتضاء الماهية نوعا ان لا يقتضي غيرها ذلك النوع
وما ذكر من الاتفاق على اشتراك الطبائع المختلفة في لازم واحد انما هو في الواحد
النوعي دون الشخصي لانا نقول لو ثبت كون الوجوب واحدا شخصيا
لكفى في المطلوب سواء كان نفس الماهية او وصفا لها لامتناع الانفكاك على الاول
وقيام وصف واحد شخصي بموصوفين معا فلا حاجة في بيانه الى ان يقال العلة
اولغيره وان اراد ان نوع وجوب الوجود لو كان له فردان فلا يخلو اما
ان يكون وجوب وجود احد الفردين لذاته وجوب الوجود على معنى ان يكون نوع
وجوب الوجود يقتضي لان يكون خصوصيته ذلك الفرد فلا يتصور ان يكون لنوع
وجوب الوجود فرد آخر والا لزم تخلف مقتضى الذات عنها او لغيره الوجوب
الوجود بان لا تقتضي طبيعة وجوب الوجود ان يكون خصوصيته ذلك المعين
كما ان طبيعة الانسانية لا تقتضي ان يكون خصوصية زيد فيكون كون
هذا الفرد واجب الوجود معللا بامر غير وجوب الوجود فيكون هذا واجب
الوجود معلولا فلا يكون واجب الوجود وهذا محصل ما ذكره الشيخ في بعض
تصانيفه ومبناه على كون الوجوب نفس ماهية الواجب اذ لو كان عارضا
لجاز ان يكون المقتضي له هو ذات ذلك المعين فلا يلزم كون ذلك المعين
معلولا للغير قوله الظاهر ان تعالى لا يلزم كون وجوب الوجود نفس ماهية الواجب
بل هو عارض من عوارضها فيجوز ان يكون ذوات شتى لا يقتضي كل منها
ذلك العارض الذي هو وجوب الوجود على ما سبق لا ما ذكره من الاشتراك في امر
امر سلبي لا يقتضي علة لانه ان سلم كون الوجوب نفس ماهية الواجب فلا وجه

بجعله امراً سلبياً وان منعه فذلك يكفي في المطلوب لان الوجوب اذا لم يكن نفس حقيقة
الواجب لا يلزم من عدم كون وجود ذلك الفرد معللاً بالوجوب ان يكون ذلك
الفرد ممكناً لجواز كونه معللاً بحقيقة ذلك الفرد فلا حاجة معه الى ارتكاب
ما ذكره على ان الاوصاف السلبية وان لم تحتج الى علة تجعلها موجودة لعدم منشأها
لكنها محتاجة اليها لثبوتها لموصوفاتها فلا يكون الترديد فاسد الوضع وقوله
بل هذا الترديد لا يجري في بعض صفات الاثبات فضلاً عما يرجع الى السلب
ظاهر الفساد لان تلك الصفات ان كانت موجودة فهي في وجودها في نفسها
وثبوتها لموصوفها محتاجة الى علة وان كانت اعتبارية فاحتياجها في
علة لثبوتها لموصوفها اظهر من احتياج الصفات السلبية وما ذكره في بيانه
من انه لو قال قائل السواد لون لذاته او لعلة فان كان لذاته فينبغي
ان لا يكون الحمرة لوناً وان كان السواد لوناً لعلة جعله لوناً فيمتنع ان
نعقل سواداً ليس بلون ليس بشيء لانه ان جعل اللون عرضاً للسواد
فلونيته معللة بذات السواد ولا يلزم عدم ثبوت اللونية للحمرة لجواز اشتراك
اللازم النوعي بين امور مختلفة الحقائق وان جعل ذاتياً للسواد فلونية السواد
معللة بعلة ماهيته الى اللون الذي هو جنسه وتحصله نوعاً وجعله
بانياً له فان تحصل الجنس نوعاً وجعل الجنس بانياً للنوع امران متلازمان
سببهما فصل ذلك النوع ولا يلزم ان نعقل سواداً بدون لون لانه لا
يحصل للسواد بدون انضمام الفصل بل ذلك انما يكون اذا علل
لونية السواد بعلة خارجة فان علة ثبوت اللونية للسواد اذا كانت
خارجة يلزم انتفاء اللونية بانتفائها فلا يكون السواد لوناً في ذاته وذلك
ممتنع اما اذا كانت العلة داخلة فانتفائها ينفي ذات السواد
ولا يتقرر في حد ذاتها فلا يلزم ان لا يكون السواد لوناً او نقول ثبوت
الجزء للكل مطلقاً معلل بتحصل الكل وجمع الاجزاء وبانتفائه ينتفي
الكل ولا يتقرر في حد ذاته فلا يلزم عدم ثبوت الجزء للكل لان ذلك
انما يتصور اذا تقرر الكل بدون علة ثبوت الجزء وليس كذلك كما علمنا

وما يقال

وما يقال من ان ثبوت الذاتي للذات لا يعلل محمول على انه لا يعلل بعلة خارجة
عن علة الذات اذ لا يتصور ان يكون ثبوت شيء لشيء في نفس الامر من غير ان يكون
هناك علة للثبوت اذ ليس ثبوت شيء لشيء مما يمكن ان يستقل بنفسه من غير احتياج
الى شيء حتى يكون واجباً غنياً عن السبب واما ثبوت نفس الذات للذات
فليس بمعلل اصلاً اذ لا ثبوت هناك الا بحسب الاعتبار لان الثبوت يستدعي
تغاير الطرفين ولا تغاير ههنا الا بحسب الاعتبار فيكون الثبوت ايضاً
اعتبارياً **وفي تقريره** للمسلك الثاني قصور لان حاصل ما ذكره بعد حذف زوائده
انه لو وجد واجبان لكانا اما متماثلين من كل وجه فيمتنع التعدد والاثنينية
او مختلفين من كل وجه فلا اشتراك في وجوب الوجود والمفروض خلافه او
مشتركين في امر ومختلفين في امر اخر فيتركب كل منهما مما به الاشتراك وما به الامتياز
فيلزم تركب الواجب **وانت تعلم** ان مجرد الاشتراك في امر والاختلاف في آخر
لا يستلزم التركيب لجواز ان يكون الاشتراك بعارض والاختلاف بماهيتهما البسيطتين
فلا بد من الزام التركيب من بيان كون الوجوب المشترك بينهما غير عارض كما قررناه
فيما سبق اللهم الا ان يريد بالتركيب مجرد الكثرة سواء كان بحسب الاجزاء
او بحسب الذات والصفة كما يشعر به كلامه فيما سيأتي لكنه لا يوافق تقرير القوم
واعلم ان الفلاسفة ذهبوا الى ان المبدأ الاول جل ذكره ليس فيه شائبة كثرة
بوجه من الوجوه لا بحسب قبول الانقسام الى الاجزاء المقدارية كالامتدادات
القابلة له ولا بحسب الاجزاء الوجودية كالجسم الطبيعي المركب بحسب الخارج من
الهيولى والصورة ولا بحسب الاجزاء العقلية كالانسان المركب من الاجزاء
العقلية اعني جنسه الذي هو الحيوان وفصله الذي هو الناطق ولا بحسب الصفات
بان يكون ذاته موصوفاً بالصفة موجودة زائدة على ذاته بحسب الخارج كالسواد
للجسم والعلم والقدرة للانسان ولا بحسب الماهية والوجود بان يكون وجوده
زائداً على ماهيته كما في الممكنات واما كثرة الاسامي فباعتبار كثرة السلوب والاضافات
وهي لا تقتضي كثرة في الذات بوجه مثلاً اذا قيل له اول فهو اضافة الى موجود ولم
يحدث واذا قيل له قديم فمعناه سلب العدم عنه اولاً واذا قيل باقي فمعناه

سلب العدم عنه آخراً ويرجع حاصل القديم والباقي الى وجود ليس مسبوقاً بعدم ولا ملحوقاً
بعدم واذا قيل واجب الوجود فمعناه انه لا علة لوجوده وهو علة لغيره وهكذا
قال الامام الغزالي ان بعض ما ذكره من هذه الدعاوى يجوز اعتقاده لكن
لا يثبت على اصولهم فيعلن عجزهم عن اثباتها وبعضها لا يجوز اعتقاده ويتبين
فساده ويرسم كل واحدة منها في فصل على حالها الا انا نعدم مسئلة امتناع
كون الشيء الواحد قابلاً وفاعلاً لاشتمالها على الصفات عليها وسنأتي على الجميع فيها
بعون الله تعالى وتأييده ليس الا بيده فصل في ابطال ان الواحد لا يكون فاعلاً
وقابلاً لشيء واحد ذهب الحكماء الى ان البسيط الحقيقي الذي لا تعدد جهة فيه اصلاً
كالواجب على رأيهم لا يكون قابلاً لشيء وفاعلاً له وبنوا عليه ذلك امتناع اتصاف الواجب
بصفات حقيقية والذي عولوا عليه في ذلك هو ان نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب ونسبة
القابل الى المقبول بالامكان والوجوب والامكان متنافيان فلا يجتمعان في محل واحد
بالقياس الى امر واحد من جهة واحدة ورد هذا الاستدلال بانه ان اريد ان الفاعل
عند استجماع شرائطه وارتفاع موانعه وصيرورته موصوفاً بالفاعلية بالفعل
وجب وجود المفعول به فكذا القابل اذا اجتمع معه جميع ما يتوقف عليه كونه قابلاً
بالفعل وجب وجود المقبول فيه وان اريد ان القابل وحده لا يجب معه وجود المقبول
ولا عدمه وكذا الفاعل وحده لا يجب معه وجود المفعول ولا عدمه فلا فرق واحتج عنه
بان الفاعل من حيث انه فاعل قد يكون مستقلاً موجباً لمفعوله دون القابل
اذ لا يتصور استقلاله وايجابه من حيث انه قابل في شيء ضرورة احتياج المقبول
لامكانه الى الفاعل فالفعل وحده موجب في الجملة والقبول لا يوجب اصلاً فلو
اجتمعا في شيء واحد من جهة واحدة لزم امكان الوجوب وامتناعه من تلك الجهة
وانه فيه ونحن نقول هذه الحيثية قد يراد بها الاطلاق كما في قولنا الانسان من حيث
هو انسان والموجود من حيث هو موجود اي نفس مفهوم الانسان ونفس مفهوم
الموجود من غير اعتبار امر آخر معها وقد يراد بها التقييد كما في قولنا التابع من حيث
انه تابع لا يوجد بدون المتبوع اي التابع مقيداً بصفة التبعية لا يوجد بدون
المتبوع وقد يراد بها التعليل كما في قولنا النار من حيث انها حارة تسخن الماء اي حرارة

علة

علة للتسخين فقولهم القابل من حيث انه قابل لا يمكن ان يكون مستقلاً موجباً لمقبوله
لا شبهة في انه لا يراد به المعنى الاول لعدم مناسبته للمقام اذ ليس النزاع في ان نفس
مفهوم القابل يمكن ان يكون موجباً لمقبوله او لا يمكن فاما ان يراد به المعنى الثاني او الثالث
فان اريد الثاني اعني التقييد يكون معنى الكلام ان ذات القابل مقيداً بصفة القابلية
يمتنع ان يكون موجباً لمقبوله وهو في محل المنع الا ان يضاف اليه التجرد عن الفاعلية
ويقال ذات القابل مقيداً بصفة القابلية والتجرد عن الفاعلية لا يمكن ان يكون موجباً
لمقبوله فحينئذ يكون المقدمة المذكورة صحيحة لكن اللازم منها منافاة التجرد عن الفاعلية
للقابلية ولا نزاع فيه وانما النزاع في المنافاة بين القابلية والفاعلية وان اريد المعنى
الثالث فان اعتبر التعليل اولاً ثم السلب المستفاد من عدم الامكان على معنى ان
صفة القابلية لا يكون سبباً لامكان وجوب المقبول في القابل فمسلم ولا محذور فيه
وانما يلزم المحذور لو كانت القابلية سبباً لعدم امكان وجوب المقبول في القابل
اذ حينئذ يلزم المنافاة بين الفاعلية والقابلية للمنافاة بين لازميهما فيلزم امتناع
اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة وان اعتبر السلب اولاً ثم التعليل على معنى ان حيثية
القابلية سبب لعدم امكان وجوب المقبول في القابل فلا نم ذلك على ان الاول انها ليست
سبباً لامكان وجوب المقبول في القابل ولا يلزم من عدم سببيتها لامكان وجوب المقبول
ان يكون سبباً لعدم امكانه حتى يلزم المنافاة بين اللازمين فيمتنع اجتماع ملزوميهما بسبب
امتناع اجتماع لازميهما فقولهم الفعل وحده موجب في الجملة والقبول من حيث هو ليس بموجب
اصلاً ان اريد كما هو الظاهر ان القبول ليس سبباً للوجوب فلا يلزم منه امتناع الوجوب
فلا يصح ترتب قوله فلو اجتمعا في شيء واحد من جهة واحدة لزم امكان الوجوب
وامتناعه من تلك الجهة وان اريد به ان القبول سبب لامتناع الوجوب فهو ممنوع
فان قيل هب ان القبول ليس سبباً لامتناع الوجوب لكنه اذا لم يكن سبباً والفعل
سبب للوجوب فلو اجتمعا في ذات واحدة من جهة واحدة لزم كون الذات الواحدة
من جهة واحدة سبباً للوجوب وغير سبب للوجوب فلا شك في استحالته قلت
الفعل والقبول انما يحملان على تلك الذات بالاشتقاق لا بالمواطاة ولا يلزم
من كون المفهومين المتناقضين محمولين عليها مواطاة لو حملا على تلك الذات بالمواطاة حتى يلزم صدق قول الذات موجب في الجملة

والآلة ليس موجب ايضاً فيلزم التناقض في قولنا الآلة باعتبار قابليته غيره موجب
مجرد عبارة وليس المقصود الآن القول غير موجب فليتأمل وبين الموفق للمراد
والمآل الى سبيل الرشاد ثم انا نزلنا عن هذا المقام نقول لهم ان اريد ان القابل
لا يكون فاعلاً اصلاً فالدليل على تقدير تمامه لا يساعده وان اريد ان الشيء
الواحد لا يكون قابلاً لشيء وفاعلاً له من جهة واحدة فعلى تقدير تسليمه
لا ينفعكم ولا يضرنا لان المبداء الاول فيه جهات واعتبارات كما تحقق من قبل
فيجوز ان يكون قابلاً للصفات باعتبار ذاته وفاعلاً لها باعتبار جهات اعتبارية
فلا يثبت نفي الصفات الحقيقية عنه تعالى وهو المقصود من هذه المسألة وقد كان
على الدليل المذكور ايضاً بانه لم لا يجوز ان يكون ما يقال له الفاعلية نوعين مختلفين
يكون نسبة الفاعل الى المفعول في احد النوعين بالوجوب وفي الآخر بالامكان العام
فلا يكون نسبة الفاعل الى المفعول في هذا النوع من الفاعلية بالوجوب فلا يلزم ان يكون
الفاعل بهذا النوع من الفاعلية قابلاً فلا يتم الدعوى الكلية وهو مردود بانه
لا شك ان كل فاعل بالنظر الى الفاعلية المشتركة بين الفاعلين يمكن ان يكون نسبته
الى المعمول بالوجوب على معنى ان الفاعلية المشتركة لا تمنع من كون الفاعل
موجباً لمعموله ولا من عدم كونه موجباً لمفعوله فالمحذور باق بعينه اللهم
الا ان يدعى ان اشتراك الفاعلية بين الفاعلين اشتراك لفظي لا معنوي وليس
بينهما قدر مشترك يكون نسبة الفاعل الى المفعول بامكان الوجوب بالنظر اليه لكن
ولا يخفى بعده وقد يتمسك بهذه الدعوى بوجه آخر وهو ان العقل والنقل اثران
فلا يصدر عن مؤثر واحد من جهة واحدة الا واحد وقد كان يقال انا لا نسلم ان المعقول اثر
ولو سلم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وما تمسكوا به عليه قد عرفت
حاله فصل في ابطال مذهبهم في نفي الصفات ذهب الفلاسفة الى ان المبداء
الاول ليس له صفات زائدة على ذاته بل هي عين ذاته لا على معنى ان هناك
ذاتاً وله صفة وهما متحدان حقيقة كما يتخيل في بادي النظر من ظاهر الكلام
فانه ظاهر البطلان لا يذهب اليه عاقل اذ كل واحد من الصفة والموصوف
يشهد بمغايرته لصاحبه بل على معنى ان ذاته يترتب عليه ما يترتب على ذات

وصفة

وصفة معاً مثلاً ذاتك غير كافية في انكشاف الاشياء لك بل يحتاج فيه الى صفة العلم التي
تقوم بك بخلاف ذاته تعالى فانه لا يحتاج في انكشاف الاشياء وظهورها عليه الى صفة
تقوم به بل المفهومات منكشفة له لاجل ذاته فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم وكذا الحال
في ساير صفاته ومرجعه الى نفي الصفات مع حصول نتايجها وثمراتها وهذا ابدع
ما ذكره الامام الرازي من ان العلم صفة وعرض يستدعي موصوفاً فالقول بان المبداء الاول
في ذاته علم واي الى انه قائم بنفسه كالقول بان كلاً من السواد والبياض قائم بنفسه والطريق
الذي يعلم استحالة قيام صفات الاجسام بنفسها دون الاجسام نعلم ان صفات الاحياء
من العلم والحيوة وغيرهما لا يقوم بنفسها بل انما تقوم بالذات فاذن قد سلبوا
من المبداء الاول القيام بنفسه وردوه الى حيز الاعراض والصفات التي لا قوام لها بنفسها
ثم ان الحكماء استدلوا على مطلوبهم هذا بان الاول تعالى لو كان له صفة زائدة على ذاته
لكانت تلك الصفة ممكنة لاحتياجها الى موصوفها ومحتاجة الى علة لامكانها فتلك العلة
لا تخلو من ان يكون ذات المبداء الاول او غيره فان كان الاول لزم كون الشيء الواحد
من جميع الوجوه قابلاً للصفة وفاعلاً لها وانه محال وان كان غيره لزم احتياج الواجب في صفته
الى غيره وهو ايضاً محال والجواب انا نختار ان ذلك المبداء الاول علة لها ولكن لا نسلم لزوم
كون الشيء الواحد من جميع الوجوه قابلاً للصفة وفاعلاً لها وانما يلزم ذلك لو كان المبداء
الاول واحداً من جميع الوجوه وهو ممنوع فانك قد عرفت سابقاً ان فيه كثرة بحسب
حيثيات اعتبارية ولو سلم فلا نسلم استحالة كون الشيء الواحد من جميع الوجوه قابلاً للصفة
وفاعلاً لها وما استدلوا به عليه فقد عرفت ضعفه ويمكن ان يقال ايضاً على طريق البحث
دون التحقيق علتها غير المبداء الاول مما هو معلول له ولا نسلم استحالة احتياج الواجب في صفته
الى غيره ممنوعة فان الدليل ما قام الا على وجود موجود مستغن في ذاته ووجوده عن غيره
واما استغناؤه وعدم احتياجه في صفاته الى شيء آخر فلم يدل عليه حجة فان قلت
صفته صفة كمال فلو احتاج في صفته الى غيره لزم استفادته صفة الكمال من غيره
قلت ما ذكرته عين الدعوى معبراً عنها بعبارة اخرى وما الدليل عليها نعم لو احتاج
ذاته في وجوده الى تلك الصفات لزم من استنادها الى غيره احتياج الذات في وجوده
الى غيره فلا يكون واجباً لكن احتياج الذات في وجوده الى شيء من تلك الصفات ممنوع وقد يستدل

يكون
لم على امتناع كون صفاته تع زائدة عليه قائمة به بانه لو كان صفات زائدة على ذاته
يحتاج في تلك الصفات فلا يكون غنيا مطلقا اذ الغني المطلق هو ما لا يحتاج الى غير ذاته
وجوابه ان يقال ان اريد بالاحتياج الى تلك الصفات الاحتياج في وجوده اليها
فلزومه ممنوع وان اريد في انكشاف الاشياء وامثاله فاللزوم مسلم لكن لا استحالة
اللازم فان الدليل ما دل الا على وجوب وجود يكون في وجوده مستغنيا عن جميع ما سواه
واما احتياجه في انكشاف الاشياء وغيره مما لا يتوقف الوجود عليه الى صفات قائمة به فلم يقم
حجة على امتناعه قال الامام الغزالي في انهم سلكوا في امتناع كون صفاته زائدة
عليه تع انه لو كان له صفة زائدة على ذاته فاما ان يستغني كل منهما عن الاخر في وجوده
او يفتقر كل منهما الى الاخر او يحتاج احدهما الى الاخر دون العكس والاول يستلزم تعدد
الواجب وهو محال والثاني ان لا يكون شي منهما واجبا وهو خلاف الفرض والثالث ان يكون
احدهما وهو ما يحتاج الى الاخر معلولا فلا يكون واجب الوجود بل الواجب هو الاخر فقط
ومهما كان معلولا افتقر الى سبب فيؤدي الى ان يرتبط ذات واجب الوجود بسبب
وهو ايضا محال وثانيهما انه لو كان له صفة زائدة على ذاته يكون تلك الصفة تابعة للذات
وكان الذات سببا لها فكانت معلولة فلا يكون واجب الوجود قال هذا المسلك
هو بعينه مع تغير عبارة واجاب عن المسلك الاول بوجهين احدهما على طريق البحث
دون التحقيق والاخر على طريق التحقيق لحصول الاول هو انكم ابطلتم القسم الاول اعني
استغناء كل من الموصوف والصفة عن الاخر بلزوم التعدد في الواجب وقد بينا انه لا بد لكم
لكم على امتناع تعدد الواجب الا ان مسئلة امتناع تعدد الواجب لا تتم الا بالبناء على نفي
الكثرة عن الواجب بحسب الذات والصفة وبحسب الاجزاء فاثبات نفي الكثرة
بحسب الذات والصفة بامتناع تعدد الواجب دور وحصول الثاني هو
انا نختار ان الذات في قوامه غير محتاج الى الصفة والصفة محتاجة الى الموصوف
ولكم فلا يكون واجبة قلنا ان اردتم بواجب الوجود ما لا يحتاج الى علة فاعلية
فلا م ان الصفة لو احتاجت الى الموصوف يلزم ان لا يكون واجبة الوجود فلم لا يجوز
ان يقال كما ان ذات الواجب قديم لا فاعل له فكذلك صفته قديمة معه ولا فاعل
لها وان اردتم بواجب الوجود ان لا يكون محتاجا في وجوده الى قابل سلمنا ان

الصفة

الدليل
ان الصفة لا تكون واجبة الوجود على هذا المعنى ولكنها قديمة لا فاعل لها فالمحل لذلك
لم يدل الا على قطع التسلسل في العلل الفاعلية وقطع التسلسل بفاعل له صفات لا فاعل له
ولا لصفاته وهو محل لصفاته وليس بمحال قال واجاب عن الثاني بانه ان اريد
بكون الصفة تابعة للذات وكون الذات سببا لها ان الذات علة فاعلية لها وانها
مفعولة للذات فلم قلتم فان دعوانا انها ليست بعلة فاعلية لها لعلومنا وان اريد ان الذات
محل وان الصفة تقوم به قيام الصفات بالموصوفات فمسلم ولكن لا يلزم منه ان يكون لها
فاعل فلم لا يجوز ان يكون قديمة قائمة بالذات من غير ان يكون لها فاعل فلا يلزم الا ان لا يكون
واجبة الوجود بالمعنى المراد واما عدم كونها واجب الوجود بالمعنى الاخر فلا دليل على استحالة
هذا ما ذكره قال فيه ان اراد بقوله في المسلك الاول فيؤدي الى ان يرتبط ذات
واجب الوجود بسبب ان الذات الموصوفة يكون محتاجة الى علة خارجة لكون صفتها معلولة
فعدم لزومه مما ذكره سابقا ظاهر اذ لم يلزم منه الا ان يكون الصفة معلولة له
محتاجة الى علة واما ان تلك العلة غير الذات حتى يلزم احتياج الذات اليها في صفاتها
فلم يلزم قط بل اللازم احد الامرين اما كون الفاعل قابلا او كون الذات محتاجة الى علة
خارجة في صفتها كما قررناه فيما سبق وان اراد ان واجب الوجود الذي هو الصفة يكون
مرتبطا الى علة ومحتاجا اليها وهو الظاهر اذ الحكماء لا يقولون بكون الصفة واجبة
على تقدير زيادتها وقيامها بذات الواجب حتى يدفعوا ذلك الاحتمال بلزوم المحال الذي
هو كون الواجب معلولا قلنا المحمل الصحيح هو المعنى الاول ولعل الغزالي على اراده الثاني
لظهور استحالة الاخر في زعمهم وعليه ينبغي ان يحمل كلامه في الدليل الثاني قلنا من التطويل
عبارته على هذا المعنى واعلم ان ما ذكره في الجواب الاول على المسلك الاول من ان مسئلة
امتناع تعدد الواجب لا تتم الا بالبناء على نفي الكثرة عن الواجب بحسب الذات والصفة
فاثباتها بها دور غير موجه لان مسئلة امتناع تعدد الواجب قد ذكر لها دلائل
سوى على الحكماء احدهما مبني على نفي الكثرة والاخر غير مبني عليه فالقول بانها لا تتم الا بالبناء
على نفي الكثرة لا وجه له على ان الدليل المبني على نفي الكثرة محصله على ما ذكره المحققون
هو ان الوجوب نفس الماهية فلو كان مشتركا بين اثنين لتمايزا بالتعين فيلزم تركب
كل من الواجبين مما به الاشتراك وما به الامتياز ..... فيبتني التوحيد على نفي الكثرة

مسئلة

بحسب الاجزاء لا الكثرة بحسب الذات والصفة فتوقف نفي الكثرة بحسب الذات والصفة على
التوحيد الذي يتوقف على نفي الكثرة بحسب الاجزاء فلا دور اصلا اللهم الا ان يريد
بالتركيب في دليل التوحيد مجرد الكثرة سواء كان بحسب الاجزاء او باعتبار الذات
والصفة من غير بناء لذلك الدليل على كون الوجوب نفس الماهية وذلك لا يلائم كلام
الحكماء في كتبهم ولا كلام النقلة عنهم واما جوابه التحقيقي فمبناه على ان علة الحاجة
الى المؤثر الحدوث لا الامكان على ما هو رأي قدماء المتكلمين فالقديم سواء كان
ذاتا او صفة لا يحتاج الى مؤثر ولا يلتبس عليك بعد ما نبهناك ان الشيء اذا كان
محتاجا الى فاعل في وجوده فهو من حيث هو هو لا يستقل بوجوده فاذا نظر الى ذاته
من حيث هي هي كان الوجود والعدم بالنظر اليها متساويين والا فان كان
احد الطرفين اولى به لذاته فان امتنع الطرف الآخر بسبب تلك الاولوية الناشئة
من ذاته كان هذا الطرف الاولى لذاته واجبا فيكون ذاته من حيث هي هي
مستقلا في وجوده وليس كذلك فان لم يمتنع الطرف الآخر جاز وقوعه نظرا الى ذاته
بسبب فيتوقف اولوية الطرف الاولى على انتفاء السبب الآخر لان اولوية احدهما
منافية لاولوية الآخر سواء تعدد السبب او اتحد فلا تكون تلك الاولوية الناشئة
للطرف الاولى بالنسبة له لذاته بل مع انضمام عدم سبب الطرف الآخر والمفروض
خلافه واذا كان الطرفان متساويين نظرا الى ذاته يكون محتاجا الى الفاعل
في رجحان احد طرفيه على الآخر فان صريح العقل حاكم بانه لا يترجح احد المتساويين
على الآخر بل يحتاج الى مرجح آخر خارج عن ذاته فان قلت اللازم من تساوي الطرفين
نظرا الى ذاته الاحتياج الى امر به يترجح احد المتساويين على الآخر ومن اين
يلزم ان يكون ذلك المرجح فاعلا ولم لا يجوز ان يكون ذلك المرجح شرطا ومحلا
قابلا قلت احتياج احد المتساويين في الوقوع الى الفاعل بوقعه ضروري
في اوائل العقول غايته ان يقال لم لا يجوز ان يكون الفاعل ذاته والامر
الخارجي الذي هو القابل او غيره شرطا في تاثير ذاته في وجوده فان قيل ان مرتبة
الوجود متقدم على مرتبة الايجاد مطلقا سواء كان ايجاد النفس او الغير فلم يجوز
ان يكون ذاته فاعلا والا لتقدم عليه بالوجود فيتقدم الشيء على نفسه فلم لم نقل به

بل

بل يجوز ان يكون الذات فاعلا من حيث هي هي فاعلة لوجودها يلزمه تجويز ذلك في جميع
الممكنات فلا يثبت في كون الواجب فاعلا لوجودات الاشياء فليتامل واما جوابه
عن المسلك الثاني فمحصوله راجع الى الجواب التحقيقي عن المسلك الاول من كون الصفة
القديمة مستغنية عن العلة الفاعلة وقد عرفت ما فيه ثم اعترض على نفي الصفات بانه اذا استلزم
ذاتا وصفة وحلولا للصفة في الذات كان هناك تركيب وكل تركيب يحتاج
الى مركب ولذلك لم يجز ان يكون المبدأ الاول جسما واجاب بان قول القائل
كل تركيب يحتاج الى مركب كقوله كل موجود يحتاج الى موجد فيقال له الاول موجود
وقديم لا علة له ولا موجد له فكذلك يقال هو موصوف قديم لا علة لذاته ولا
لصفته ولا القيام صفته بذاته بل الكل قديم بلا علة وامتناع كون الاول جسما انما
هو لكون الجسم حادثا هذا ولا يخفى عليك بعد ما ذكرنا ان الوجود اذا لم يكن عارضا
للماهية كما ذهب اليه الحكماء في وجود الواجب لا يلزمه وصفه الاحتياج في بعض الامكان
واما اذا كان الوجود زائدا على الماهية فالعقل بضرورته يحكم بانه لا بد في الصفات
القائمة به من فاعل اما الذات كما ذهب اليه المتكلمون في حق الواجب او غيره كما في الممكنات
وليس التركيب مما لا يحتاج الى شيء اصلا كالوجود والعدم العارض للماهية ضرورة
احتياجه الى ما يحصل منه التركيب فلا بد له من مركب سواء كان الذات او غيرها فلا يتصور
قيام صفة بذات من غير ان يكون ذلك القيام معللا بشيء من ذات او غيرها
ولا صفة موجودة من غير احتياج في وجودها الى فاعل كما نقله من قبل الحكماء
لما ذهبوا ان المبدأ الاول جلت عظمته لا يجوز ان يكون له صفة موجودة زائدة
على ذاته قائمة به مع انهم يقولون انه مبدأ اول وموجود وواحد وقديم
وباق وواجب لوجوده وعقل وعاقل ومعقول ومريد وقادر وحي
زعموا ان كل ذلك عبارة من معنى واحد باضافة شيء اليه او اضافته الى شيء
او بسلب شيء عنه والسلب لا يوجب كثرة في ذات المسلوب عنه ولا
الاضافة توجب كثرة فانه اذا قيل له مبدأ فهو اشارة الى الوجود عنه
وهو سببه فهو اضافة له الى معلولاته واذا قيل له اول فهو اضافة الى الموجودات
بعده واذا قيل موجود فمعناه انه وجود محض ليس له عوض الماهية اذا

قيل

قيل

قديم فمعناه سلب العدم عنه أولاً وإذا قيل باق فمعناه سلب العدم عنه آخراً وإذا
واجب الوجود فمعناه انه وجود لا علة له وهو مبدأ لغيره فيكون جمعاً بين السلب
والاضافة وإذا قيل عقل فمعناه انه موجود بريء عن المادة بذاته فيدرك
ذاته لان التصور منزه عنه فان الشيء اذا ادرك بصورة كانت تلك الذات بهذا
الاعتبار تعقلاً وإذا قيل عاقل فمعناه ان ذاته المجردة عن المادة ولواحقها
له ماهية مجردة هي ذاته فهو عاقل ذاته وإذا قيل معقول فمعناه ان هويته
المجردة لذاته فهو معقول ذاته فان المعقول هو الذي ماهيته المجردة لشيء
والعاقل هو الذي له ماهية مجردة لشيء وليس في شرط هذا الشيء ان يكون هو هو
او آخر بل شيء مطلقاً اعم من هو او غيره فالاول باعتبار ان له ماهية مجردة لشيء هو
عاقل وباعتبار ان ماهيته المجردة لشيء فهو معقول وهذا الشيء هو ذاته فهو عاقل
بان له الماهية المجردة التي لشيء هو ذاته ومعقول بان ماهيته المجردة لشيء هو ذاته
ومن تأمل قليلاً علم ان العاقل يقتضي شيئاً معقولاً وهذا الاقتضاء لا يقتضي
ان ذلك الشيء آخر او هو فقد تبين ان كونه عاقلاً ومعقولاً لا يوجب كثرة البتة
وإذا قيل قادر فمعناه انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وهو يعني المتغايرة
اذ ليس من شرط ذلك انه لابد وان شاء آخراً اذ يقال فلان قادر على الفعل
بعينه وهو صادق وإذا قلنا لو اراد لفعل لا يشترط في صدق هذه المتصلة صدق
جزئيها بل جاز ان يكونا كاذبين مع صدقها وكل ما هو مريد له فهو كائن وما ليس
مريداً له فغير كائن والذي هو مريد له لو لم يكن مريداً له لما كان وما لا يريد لو اراده
لكان وإذا قيل مريد فمعناه انه عالم بما يصدر عنه وليس كارهاً فتكون الارادة
عين العلم وهو عين الذات والقدرة باعتبار راجعة الى الذات لانا نعقل فيما
يصدر عنا الى تحريك الآلات البدنية كاليد والرجل وغيرهما في ذلك التحريك الى قوة
تكون مبدأ له ومنه القوة هي المسماة بالقدرة في حقنا وما يصدر عنه تعالى ليس
يفتقر الى شيء من ذلك بل المراد تابع لارادته كما هو مراد ولا يحتاج في تحصيل
ما يحصل منه الى امر زائد على ذاته كما في حقنا ولذلك امثله فيما سبق لا من كل
وجه وهو انك تتصور وجاهل الشيء فيتبعه حركة بعض الاعضاء لا تصوراً

يتبعه

يتبعه تغير وجهك وتصور اقرانه تتبعه الشهوة والشوق وليس بسبب ما ذكر من الامور
الا التصور من غير استعمال آلة وإذا قيل له حي لم يرد به الا انه عالم بعينه عين الوجود
الذي يسمى فعلاً له فان الحي هو الفعال الدراك فاحد الامرين المعتبرين في الحيوة هو الفعل
وانه ذو هو اضافة له انها معلولة والآخر هو كونه عالماً وهو ايضا غير زائد عليه كما علمت
فلا يكون حيوته زائدة على ذاته ايضا اذا عرفت وتأملت ما ذكرناه امكنك ان ترجع
ساير ما يطلق عليه تعالى الى نفس الذات او الاضافة او السلب فلا نطول الكلام بتفصيلها
قال الامام الوالد ره من قال منهم بان الاول تعالى يعلم غيره كما يعلم ذاته كالشيخ ابي علي
وغيره من محققيهم يلزمه ان يكون فيه نوع كثرة اذ لا شك ان علمه بذاته غير علمه بغيره اذ
لا يستحيل في الوهم ان نعقل علمه بذاته مع انتفاء علمه بغيره فلو كان احدهما عين الآخر
لم يمكن ان يتوهم وجود احدهما دون الآخر كما لا يمكن ان يتوهم وجود ذاته دون وجود
ذاته فهما اذن متباينان وعلمه بذاته وان سلم انه عين ذاته لكن علمه بغيره اذا لم يكن
عين علمه بذاته لا يكون راجعاً الى ذاته فيتحقق هناك نوع كثرة واما من قال منهم
بان المبدأ الاول جل ذكره لا يعلم الا ذاته تعالى عن قول المبطلين علواً كبيراً فهم مع
التزامهم هذه الشناعة التي ينكشف منها نحو همم عن تصورها حيث يلزمهم تفضيل
معلولاته عليه تعالى اذ لا شك في ان العلم شرف وان عدمه نقصان والملك والانسان
وكل واحد من العقلاء يعرف نفسه ومبداه وغيره والاول لا يعرف الا نفسه
فهو ناقص بالاضافة الى احاد الناس فضلاً عن الملائكة بل البهائم مع شعورها بنفسها
تعرف اموراً اخر سواها لم يتخلصوا ايضا عن الكثرة لانهم ان قالوا يكون علمه بذاته
غير ذاته فقد جاءت الكثرة وان قالوا بكونه عينه فقد ارتكبوا باطلاً اذ لا فرق
في بينهم وبين قائل بان علم الانسان بذاته عين ذاته وهو حماقة اذ يعقل
وجود ذاته في حالة يتوهم فيها غافلاً عن ذاته ثم يزول غفلته ويتنبه لذاته فيكون
شعوره بذاته غير ذاته لا محالة والقول بان الانسان قد يخلو عن العلم بذاته
ثم يطرأ عليه فيكون غيره تحكم الاول لا يعقل لان العلم لا يعرف الا بالنظر الى
والمقارنة فان علم الشيء لا يجوز ان يطرأ على الشيء اذا قرن الشيء لم يتغير هو ولم
يخرج عن كونه غيراً فان كان الاول لم يزل عالماً بذاته لا يلزم ان علمه بذاته

عن ذاته فان الوهم يسع لتعدد الذات ثم طريان الشعور ولو كان هو الذات
لما تصور هذا التوهم **ولا يخفى عليك** ان ما ذكره من الاستدلال على مغايرة العلم
بالغير لعلمه بذاته انما يتم لو عرف حقيقتهما ثم امكن توهم انتفاء احدهما مع ثبوت الآخر
وهو ممنوع فانه يجوز ان يكون لشيء واحد لوازم مختلفة غير متنافية صادقة على ذلك
الشيء مساوية له ويعلم تلك اللوازم ولا يعلم ذلك الشيء بحقيقته ولا تعاد على
اللوازم فيتوهم ان ما صدق عليه كل منها غير ما صدق عليه كل منها الآخر فيمكن
في ان يتوهم ثبوت ما صدق عليها على احدهما مع انتفاء ما صدق عليه الآخر
مع ان ما صدق عليه شيء واحد في نفس الامر ولكن ان من قال منهم بانه يعلم
ذاته بذاته لا بصورة زائدة على ذاته ويعلم غيره لانه معلول له وحاضر عنده
من غير اخذ صورة منه فلا يلزمه كثرة في المبدأ الاول باعتبار العلم بذاته والعلم
بغيره واما الشيخ ابو علي فانه قد ذهب في كتاب الاشارات الى ان علمه بذاته
علم حضوري وعلمه بما عداه بحصول صور الاشياء في ذاته فالكثرة لازمة عليه
في علمه بغيره ويلزمه ايضا القول بكون الشيء قابلا وفاعلا معا بالنسبة الى امر
واحد والقول بكونه محلا للمعلولات الممكنة وبانه لا يوجد شيئا مما يباينه
بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه الى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذاهب
الحكماء وقدماؤهم القائلون بنفي العلم عنه تعالى وافلاطون القائل بقيام
الصور المعقولة بذاتها والمشاؤون القائلون باتحاد العاقل بالمعقول
انما ارتكبوا تلك المحالات حذرا من التزام هذه المعاني واما الذين قالوا بانه
لا يعلم غيره من قول المعطلين علوا كبيرا فان مذهبهم وان كان باطلا كما
بينه الامام الغزالي لا يستلزم تعقل معلولاته عليه تعالى الا انه لا يلزمهم
الكثرة فيه تعالى لان علمه بنفسه علم حضوري عندهم لا يحتاج فيه الى صورة
زائدة وليس يغفل الانسان عن وجود ذاته اصلا بل قد لا يلتفت اليه لاشتغاله
بامور اخر فيظن انه غافل عن نفسه وليس بغافل واما قوله فان الوهم يسع لتعدد
الذات ثم طريان الشعور في محله راجع الى ما تقدم من امكان توهم الانفكاك
مع قدح ما فيه **فصل في عجزهم عن اثبات ان ذات الاول ليس بجسم**

لم يكن
بالجنس والفصل قالوا المبدأ الاول لا يجوز ان يتركب بحسب العقل من جنس وفصل واذا لم يكن
له جنس ولا فصل لم يكن له حد اذ الحد ما يتركب من الجنس والفصل الذاتيين وما
يقال من انه مشارك للممكنات في كونه موجودا وللعقول في المبدأية فهو ليس مشاركة
في الجنس بل في الخارج اللازم فان مشاركته للممكنات انما هي في الوجود المطلق وهو
خارج عن ماهيته لازم له والمبدأية اضافة له بالقياس الى معلولاته خارجة عن ذاته
واما الوجود الخاص الواجبي فهو عين ماهية الواجب ومخالف للوجودات الممكنة
بالحقيقة لا اشتراك بينها الا في الوجود المطلق الذي هو خارج عنها لازم لها
واما الجوهرية فالمحققون منهم على انه ليس بجوهر اذ الجوهر هو الموجود لا في موضوع
وليس المراد من الموجود في تعريف الجوهر الموجود بالفعل والا لزم من العلم بجوهرية
الشيء العلم بوجوده وليس كذلك بل المراد به ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت
لا في موضوع وهذا المعنى غير صادق على الواجب اذ ليس له عندهم ماهية غير
الوجود وانما حقيقته عين الوجود الخاص الواجبي فلا يكون معنى الجوهر كما
بينه وبين غيره وهذه الدعوى وان لم تكن مخالفة لاصول الاسلام الا انه
لما لم يتم دليلهم على دعواهم تعرض له الامام الغزالي في تهافته والمشهور
منهم في بيان هذه الدعوى مسلكان **الاول** هو المسلك العام الذي يدل على نفي
التركيب عنه مطلقا سواء كان من اجزاء متمايزة في الخارج او من اجزاء متمايزة
في الذهن وهو انه لو تركب الواجب من اجزاء متمايزة في الذهن او في الخارج لكان محتاجا
الواجب لذاته في ذاته ووجوده الى جزئه بحسب نفس الامر وجميع اجزائه التي تركب منه
بعض ذلك الشيء لكن كل واحد من اجزائه غيره فلا يكون ذاته مع قطع النظر عن
الغير الذي هو كل واحد من اجزائه كافيا في وجوده بل يكون ذاته في نفس
وجوده محتاجا الى غيره والمحتاج الى الغير بحسب نفس الامر ممكن فيلزم كون الواجب
ممكنا **وجوابه** انه تعالى ليس معنى كون الاجزاء العقلية اجزاء للماهية الا ان العقل
ينتزع من نفس الذات البسيطة مع قطع النظر عن عوارضها بحسب الاستعدادات
والشروط المخصصة لها مفهومات متعددة يجعل بعضها مما يسمى اعمها جنسا واخصها
فصلا وهذه المفهومات ولو كانت متغايرة في الذهن بحسب نفسها ووجوداتها

البسيط

ايضا الا انها صورة لشيء واحد في حد ذاته بسيط لا تعدد فيه غايته ان ذلك الامر
يمكن ان يوجد من ذاته بدون اعتبار عوارضه مفهوما متعددا يحمل عليه
فان اريد باحتياجه الى الغير في ذاته ووجوده هذا القدر فلا نم استحالته واستلزامه
للامكان وان اريد معنى آخر فلا بد من بيانه حتى نتكلم عليه فان قلت الادلة
الدالة على الوجود الذهني دلت على ان الموجود في الذهن هو عين الماهية الخارجية
فلا يكون الماهية الواحدة على تقدير تركبها في العقل من الجنس والفصل مركبة في حد
نفسها من امرين محتاجة الى كل واحد منهما فيعود المحذور قلت الاجزاء العقلية
متحدة بحسب الخارج ماهية ووجودا والا فاما ان يختلف ماهية ويتحد وجودا
او يختلف في الماهية والوجود معا وعلى الاول ان قام ذلك الوجود الواحد
بكل واحد من تلك الاجزاء لزم حلول شيء واحد في محال متعددة وان قام
بمجموعها من حيث هو لزم وجود الكل بدون اجزاء وكلاهما محالان لا يقال
لا نم انه ان قام بالمجموع لزم وجود الكل بدون الجزء وانما يلزم ذلك لو لم يكن
سار في الاجزاء لانا نقول الوجود الحاصل في احد الجزئين غير الوجود الحاصل
في الآخر فيتعدد الوجود فيرجع الى القسم الثاني وعلى الثاني يلزم ان يمتنع حمل
احدهما على الآخر هو هو لان الامور المتباينة بحسب الخارج في الماهية والوجود
يمتنع حمل بعضها على بعض بالمواطاة وان فرض بينها اي ارتباط امكن فالماهية
الواحدة تكون متصفة بالتركب والبساطة بحسب الوجودين فباعتبار الوجود
الخارجي لا تركب فيها اصلا فذاتها البسيطة كافية في وجودها الخارجي
من غير اعتبار امر آخر معها وباعتبار الوجود الذهني تكون مركبة وذاته
بحسب هذا الوجود محتاجة الى غيرها الذي هو جزؤها لكن احتياج الى الغير
ولا نم استلزامه للامكان ومنافاته للوجوب الذاتي والحاصل ان الامر
البسيط الذي لا تعدد فيه اصلا بحسب الخارج لا في ذاته ولا في وجوده
اذا اوجد في العقل فصله العقل الى مفهومين متمايزين وهذا التفصيل
لازمة للماهية بالنظر الى وجودها الخارجي فيكون البساطة لازمة للماهية
بالنظر الى وجودها الخارجي والتركب بحسب الوجود الذهني فلا يكون الماهية مطلقا

ولا

ولا بحسب الخارج محتاجة الى غيرها في ذاتها ووجودها الخارجي عند حصولها في الذهن
ولا نم استحالته واستلزامه للامكان المسلك الثاني ان واجب الوجود لا يشارك
شيئا من الاشياء في ماهيته لان كل ماهية لما سوى الواجب مقتضية لامكان
الوجود فلو شارك الواجب غيره في ماهية ذلك الغير يلزم امكانه تعالى عن ذلك
علوا كبيرا واذا لم يكن مشاركا لغيره في ذاتي لم يحتج في العقل الى فصل يميزه
عن غيره فلا يكون مركبا في العقل وجوابه ان ما ذكره مبني على ان لا يكون الوجود
واجبا والا فيجوز ان يكون بينهما جنس مشترك غير مقتض لامكان الوجود بل الوجوب
ويتميز كل منهما عن الآخر بفصل ذاتي فلا يلزم امكان الواجب وقد بينا
ان ما ذكروا من الادلة على الوحدانية غير تام فلا يتم ما يبتني عليه ايضا والتوحيد
وان كان ثابتا عندنا قطعا الا ان المقصود الزامهم بان مطلوبهم لا يتم على ما
ذكروا ايضا لا نم ان عدم مشاركته لشيء من الاشياء في ماهيته يدل على انه لا جنس له
لم لا يجوز ان يكون له جنس منحصر في نوعه بحسب الخارج وان كان له انواع كثيرة
في العقل ويكون له فصل يميزه عن ساير الانواع التي في العقل من غير لزوم
ما ذكر من امكان الواجب وذلك لانا في بيان التوحيد وفيهما موضع
تأمل وهو ان الماهية الجنسية اذا اقتضى وجوب الوجود فهل يجوز ان لا توجد
في الخارج بعض انواعه اولا فليتأمل وايضا ما ذكر من الدليل على تقدير تماميته
انما يدل على انه لا يكون مركبا من الجنس والفصل ولم يدل على انه لا يجوز ان يتركب
من امرين متساويين والدليل المذكور على امتناع تركب الماهية مطلقا
من امرين متساويين غير تام لما علم في موضعه وقد يجاب بان مراده ان كل ماهية لما
سوى الواجب مقتضية لامكان الوجود وان اريد به كل ماهية نوعية بسيطة
لما سواه فنسلم انه مقتضي امكان الوجود وان الواجب لا يشارك شيئا في تلك
الماهية ولكنه لا يفيد المطلوب وان كان المراد الماهية اعم من ان يكون نوعية
او جنسية فلا نم ذلك ولم لا يجوز ان يكون للواجب جنس يندرج تحته نوعان
الواجب والممكن آخر وماهية ذلك الجنس من حيث هي لا تقتضي امكان الوجود
ولا وجوبه بل اذا انضم اليها فصل الممكن صار ممكنا وفيه بحث لان كل مفهوم

سواء كانت طبيعة نوعية او جنسية اذا التفت اليه من حيث هو مع قطع النظر عما
تغايره اما ان يقتضي وجوده اقتضاء تاما اولا والاول الواجب والثاني اما ان يقتضي
عدمه اقتضاء تاما اولا والاول الممتنع والثاني الممكن وهذه القسمة عقلية ضرورية
لا تخرج عنها والطبيعة الجنسية التي توجد في الممكن لا يجوز ان يقتضي وجودها اقتضاء
تاما والا تعددت اي وجدت مع الماهية النوعية الممكنة في الخارج اما ان توجد هذا
الاقتضاء فيلزم كون الممكن واجبا او لا فيلزم تخلف مقتضى الذات عنها
ولعل الامام حجة الاسلام الغزالي رح لبيان هذا المطلب ما يفصله ما ذكره الشيخ
ابو علي في بعض كتبه من ان كل مركب ذات كل جزء منه ليس هو ذات الاخر
ولا ذات المجتمع فاما ان يصح لكل واحد من جزئيه مثلا وجود منفرد لكنه لا يصح
للمجتمع وجود دونهما فلا يكون المجتمع واجب الوجود او يصح ذلك لبعضها لكنه
لا يصح للمجتمع ولا للباقي من الاجزاء وجود دونه فالذي يصح له ذلك من المجتمع والاجزاء
الاخر فليس واجب الوجود بل واجب الوجود هو الذي يصح له ذلك وان كان
لا يصح لتلك الاجزاء مفارقة الجملة في الوجود ولا للجملة مفارقة الاجزاء وتعلق
وجود كل بالاخر فليس شيء منها بواجب الوجود فيكون كل منها ممكنا ما اعترض
عليه بما حاصله ان البرهان انما دل على انقطاع سلسلة الممكنات بموجود لا يحتاج
الى فاعل فلا يجوز ان يكون ذلك الموجود مركبا من جزئين كل واحد منهما لا يحتاج
الى شيء اصلا ويكون المجتمع منهما محتاجا الى كل منهما في تقومه من غير احتياج
الى فاعل يوجده فان اريد بواجب الوجود في قوله فلا يكون المجتمع واجب الوجود
ما لا يحتاج الى فاعل فلا نسلم انه لا يكون واجب الوجود وان اريد ما لا يحتاج
الى شيء اصلا سواء كان جزءا مقوما او غيره فمسلم انه لا يكون واجب الوجود
بهذا المعنى لكن البرهان ما دل الا على منقطع للسلسلة لا يكون محتاجا الى فاعل
ولا ضير بعدم كونه واجبا بالمعنى الاخر ورده الامام الرازي رح بانه اما
ان يكون شيء من الجزئين مفتقرا الى الاخر اولا فان كان الاول كان كل واحد
من تلك الاجزاء مستقلا بنفسه وغنيا عن غيره وكل ما كان كذلك لا يكون
جزءا لشيء واحد وحدة حقيقية ضرورة ان الامور التي لا يكون بينها احتياج لا يحصل

منها

بعض
منها ماهية لها وحدة حقيقية فاجزاء الواجب ليست كذلك وان كان الثاني كان
تلك الاجزاء علة للبعض الاخر وكل ما هو معلول منها كان ممكنا لذاته فلا يكون
المركب واجبا بل الواجب الجزء الاخر فان قلت لم لا يجوز ان لا يكون شيء من الجزئين
مفتقرا الى الاخر ويكون بينهما ملازمة كما بين الابوة والبنوة فتركب منهما ماهية واحدة
وحدة حقيقية ولم لا يكفي هذا القدر في تركيب الماهية الحقيقية الواحدة قلت
ضرورة العقل حاكمة بان كل ما استغنى عن الاخر في قوامه ووجوده وتشخصه كان المركب
منهما واحدا اعتباريا كالانسان الموضوع بجنب الحجر لا ماهية واحدة حقيقية فان كان (كان)
بين الاجزاء احتياج في احد ما ذكر كان بعضها ممكنا محتاجا الى فاعل قطعا فلا
يكون المركب منها واجبا والا لم يكن الواجب الذي له وحدة حقيقية مركبا
منها وقد يقال التلازم عند التحقيق لا يقتضيه الا العلة الموجبة ويكون بينها وبين
معلولها او بين معلولين لها لا كيف اتفق بل من حيث يقتضي تلك العلة تعلقا ما
لكل واحد منهما بالاخر كما بين الصورة والهيولى وكل شيئين ليس احدهما علة موجبة
للاخر ولا ارتباط بينهما بالانتساب الى ثالث كذلك فلا تعلق لاحدهما بالاخر
ويمكن فرض وجود احدهما منفردا عن الاخر فيلزم على تقدير التلازم بينهما ان يكون
احد الجزئين معلولا للاخر وكونهما معلولين لعلة ثالثة منفصلة عنهما فلا يكون المجموع
منهما واجبا ورد بان دوام تعلق كل منهما بالاخر كاف في التلازم بينهما لا (مساع)
انفكاك كل منهما عن الاخر [illegible] ومن اين يلزم ان يكون احدهما علة للاخر او كونهما
معلولي علة ثالثة مقتضية للتعلق بينهما ولم لا يجوز ان يكون تعلق كل منهما
بالاخر بحسب ماهيته من غير توقف لاحدهما على الاخر ولا لامر خارج ثالث عنهما
قال الامام الغزالي رح الجوهرية والوجود والمبدائية وان لم يكن جنسا لانها
ليست مقولة في جواب ما هو لكن الواجب تع عندهم عقل مجرد كما ان سائر العقول
التي هي المبادي للموجود عقول مجردة عن المواد وليست العقلية المجردة لذلك
من اللوازم بل هي حقيقة جنسية وهذه الحقيقة الجنسية مشتركة بين الاول وسائر
العقول فلا يمكن ان لا يباينها بشيء اخر لامتناع الاثنينية بدون التمايز فلا بد
اذن من فصل به يمتاز عن سائر العقول فيلزم التركيب قال والدليل عليه ان العقول

التي هي معلولات انواع محصلة وانما اشتراكهما في العقلية وافتراقها بفصول سوى
ذلك وكذلك الاول يشارك جميع العقلية فيه من بعض القاعدة او
الفصل الى ان العقلية ليست مقومة للاول وكلاهما محالان عندهم ولا يخفى
عليك ان العقلية ما لها التجرد عن المادة وهو معنى سلبي لازم لذات الاول في
خارج عن حقيقته وكذا بالنسبة الى العقول ايضا فليست العقلية مقومة لذات
المبدا الاول ولا الذوات العقول اصلا حتى يلزم بسبب الاشتراك فيها
الامتياز بالفصول فيلزم التركيب واما الجوهرية وان قال بعضهم بكونها
جنسا للجواهر لكنهم منعوا كون المبدا الاول جوهرا فلا يلزم تركبه بخلاف
العقول فانه عندهم مركب من الفصل والجنس وبعضهم ذهبوا الى ان الجوهر
ليس بجنس والعقول بسيطة وتمايز بعضها عن بعض بذواتها المتخالفة لا
بالفصول **فصل في بحث عن اثبات قولهم ان وجود الاول عين ماهيته**
ويمنع الدعوى ايضا لا تخالف اصول الاسلام ولهذا مال اليه بعض المحققين
من متاخري المتكلمين والدليل الذي عول عليه الشيخ في كتبه هو ان وجود الواجب
لو كان زائدا على ماهيته لكان قائما بها والا لم يكن موجودة اصلا ولو قام بها
لكان مفتقرا اليها وهي غيره فيكون مفتقرا الى الغير والمفتقر الى الغير ممكن
وكل ممكن محتاج الى مؤثر والمؤثر فيه اما نفس تلك الماهية او غيرها لا
جائز ان يكون غيرها والا لزم افتقار الواجب في وجوده الى غيره فلا يكون
الواجب واجبا ولا جائز ان يكون نفسها فان الماهية وان جاز ان تكون
علة لبعض صفاتها لكن لا يجوز ان تكون علة لوجود نفسها اذ المؤثر في الوجود
لا بد وان يتقدم علته بالوجود فلو كانت الماهية الواجبة علة لوجودها
لتقدم على وجودها بالوجود فالوجود المتقدم اما نفس الوجود المعلول او غيره
فان كان نفسه لزم تقدم الشيء على نفسه وهو محال وان كان غيره عاد الكلام
اليه فكان للشيء وجودات لا نهاية لها وهو ايضا محال ويلزم ايضا ثبوت المط على
تقدير عدم لان الماهية المقتضية لجميع تلك الوجودات المتسلسلة لا بد
ان تتقدمها موجود لا يكون زائدا عليها والا لم يكن الجميع جميعا بل بعضها **واجيب عنه**

بوجوه

بوجوه احدها ما ذكره صاحب الاشراق وهو ان الوجود [illegible] على الماهية الموجودة
بل زيادته عليها في الاذهان فقط فهو اعتبار عقلي لا هوية عينية فلا علة له في الاعيان
لا الماهية ولا غيرها حتى يلزم ما ذكر من المحذور **ورد** هذا المؤلف بان الموجود ان
لم يكن له هوية عينية لكن للماهية اتصافه بحسب نفس الامر فهو وان لم يحتج الى علة موجدة له
لكونه من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الخارج لكن له احتياج الى العلة
باعتبار اتصاف الماهية به فتلك العلة اما غيرها فيلزم افتقار الماهية الواجبة في اتصافها
بالوجود الى امر خارج عن ذاتها او عينها فيلزم تقدمها على وجودها بالوجود **لا يقال**
ذات الواجب يقتضي وجوب اتصافه بالوجود فلم يجز ان لا يتصف به لم يكن هناك احتياج
الى علة اذ المحوج الى العلة هو الامكان فان شان العلة ان ترجح احد الطرفين المتساويين
على الاخر فاذا لم يكن هناك طرفان متساويان فاي حاجة الى العلة فما يقال ان الواجب
الذي يقتضي ذاته فمعناه ان ذاته بحيث لا يجوز ان لا يتصف بالوجود لا ان هناك اقتضاء
وتاثيرا **لانا نقول** الاتصاف ليس مما يتصور ان يستغني عما عداه بالكلية حتى يتصور ان يكون
واجبا نظرا الى نفسه ضرورة احتياجه الى موصوف وصفة فهو من حيث هو هو لا يكون الا
جائز الحصول واللاحصول فلا بد في ترجيح احد جانبي حصوله ولا حصوله من مرجح اما الذات
او غيرها فيلزم احد المحذورين قطعا **وثانيها** ما ذكره الامام الرازي وهو انا لا نم ان علة الوجود
يجب ان يكون متقدمة على معلولها بالوجود فان العلة لا شك في تقدمها على المعلول
واما ان هذا التقدم بالوجود فلم لا يجوز ان يكون الماهية من حيث هي علة لوجودها متقدمة
ذاتا لا وجودا الا ترى ان الماهيات الممكنات علل قابلية لوجوداتها مع انها لا يجب تقدمها
عليها بالوجود والا لزم وجود الشيء قبل وجوده واذا كان تقدم العلة القابلية لا بالوجود
فلم لا يجوز ان يكون الحال في العلة الفاعلية ايضا كذلك **فان قيل** اذا جوزتم ان تؤثر ماهية
قبل الوجود في وجود نفسها فلم لا يجوز ان تؤثر تلك الماهية قبل وجودها في وجود العالم وح
لا يمكن الاستدلال بوجود الاثار على وجود المؤثر **قلنا** بدون العقل حاكم فانا نعلم
بالضرورة ان الشيء ما لم يوجد لا يكون سببا لوجود غيره بخلاف ما اذا كان سببا لوجود نفسه
ورد هذا القول ايضا بان الفاعل للوجود لا بد ان يلاحظ الفعل له وجودا اولا حتى يمكنه
ان يلاحظ له افادة الوجود لان مرتبة الافادة متاخرة عن مرتبة الوجود بالضرورة [illegible]

الواجب

في نفسه لا يتصور منه ايجاد قطعاً سواء كان ايجاد غيره او ايجاد نفسه فلا يجوز ان يكون ماهية
من حيث هي مقتضية لوجودها واما العلة القابلية فهي مستعدة للوجود والمستعد للوجود لا بد
وان يلحظ العقل له الخلو عن الوجود حتى يمكنه ان يلاحظ له استعداد الوجود وذلك لان الاستعداد
الحاصل في تحصيله حاصلا لا يجوز ان يتقدم قابل الوجود ومستعده عليه بالوجود ضرورة قال
الامام الرازي رح معترضا على الشيخ انه يجوز ان يكون ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته
فالماهية اذا كانت موثرة لصفة من صفات نفسها كانت علة لتلك الصفة ولا يجوز ان يكون
تقدمها على تلك الصفة بالوجود والا لم يكن العلة نفس الماهية فقط بل الماهية الموجودة
لكن سلم الشيخ ان العلة هي نفس الماهية فثبت ان تقدم الاثر على المؤثر لا يجب ان يكون بالوجود
وجوابه ان الشيخ لم يقل ان نفس الماهية من حيث هي هي تكون سببا لصفة من صفاته بل
قال يجوز ان يكون ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته وان يكون صفة له سببا لصفة اخرى
مثل الفصل للخاصة ولكن لا يجوز ان يكون الصفة التي هي الوجود للشيء انما هي بسبب ماهيته
التي ليست هي الوجود للشيء انما هي بسبب ماهيته التي ليست هي الوجود او بسبب صفة اخرى
لان السبب متقدم في الوجود ولا متقدم بالوجود قبل الوجود هذه عبارته وليس فيه دلالة
على ان الماهية من حيث هي هي مع قطع النظر عن الوجود تكون سببا للصفة بل الظاهر ان مراده ان
الماهية من حيث هي هي من غير اعتبار الوجود لا تكون سببا لشيء فلا يجوز ان تكون سببا لوجودها
والا لتقدم على الوجود بالوجود ويجوز ان تكون سببا لغيره من الصفات اذ لا يلزم من سببيتها لها
لها محذور وما يقال من ان الماهية من حيث هي هي يمكن ان تكون علة لصفة معقولة
لها كالاربعة للزوجية مثلا فمدفوع لان كونها من حيث هي هي مع قطع النظر عن وجودها
مطلقا خارجا وذهنا متصفة بصفة او علة لاتصافها بصفة بحيث لا يكون لوجودها
بوجه ما مدخل في ذلك الاتصاف وتلك العلية اصلا غير معقول نعم قد لا يكون لخصوصية
احد الوجودين مدخل في اتصافها بها ومثل ذلك يسمى لوازم الماهية كزوجية الاربعة
فان الاربعة متصفة بها سواء وجدت خارجا او ذهنا واما اتصافها بها لا زوجية مع قطع النظر
عن الوجودين وما قيل فيها ما ذكره الامام الرازي رح وتحصيله مع كون وجود الواجب
على تقدير زيادته وقيامه بالماهية محتاجا الى فاعل موثر بناء على انه ازلي والازلي
لا يحتاج الى فاعل موثر فان عنوا بالممكن المعلول الذي له علة فاعلية فلا م ذلك وان عنوا

غيره

غيره فهو مسلم ولا استحالة فيه اذ الدليل لم يدل الا على قطع تسلسل العلل وقطعه يحصل بكون ماهية
موجودة يكون وجودها زائدا على ماهيته ذاته ثم قال رح فان قيل فيكون الماهية سببا للوجود
الذي هو تابع له قلنا الماهية في الاشياء الحادثة لا يكون سببا للوجود فكيف في
القديم ان عنوا السبب الفاعل له وان عنوا به وجها آخر وسموا له لا يستبعد فليكن
كذلك ولا استحالة فيه وانما الاستحالة في تسلسل العلل اذ القطع بعد اندفاع الاستحالة
وما عدا ذلك لم يعرف استحالته فلا بد من برهان على استحالته وانت قد عرفت مما قررنا
في المباحث السالفة ان كل وصف فهو في نفسه مع قطع النظر عن غيره لا استقلال له
وكل ما كان كذلك كان طرفا حصوله ولا حصوله بالنظر اليه على سواء فيحتاج الى فاعل
يحصله ضرورة سواء كان قديما او حادثا فان قلت الوجود امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان
حتى يكون طرفا حصوله ولا حصوله متساويين بالنظر الى ذاته فيحتاج الى فاعل قلت هب ولئن
لم يحتج هو في وجوده الى فاعل لعدمه لكن حصوله للماهية واتصاف الماهية به ليس بحيث يستغني
عما يحصله لا على معنى ان يجعل الاتصاف موجودا بل على معنى ان يجعل الماهية متصفة بالوجود
فان قلت اذا اتصف الماهية بالوجود بعد ان لم يكن متصفة به احتاج في ذلك الاتصاف
الى فاعل يجعلها متصفة به واما اذا لم يزل متصفة به فلا نم الاحتياج الى فاعل قلت
هب ان لم يحتج في وجوده الى فاعل لعدمه لكن حصوله للماهية واتصاف الماهية به ليس
بحيث يستغني عما يحصله لا على معنى ان يجعل الاتصاف موجودا بل على معنى ان يجعل الماهية
متصفة بالوجود فان قلت اذا اتصف الماهية بالوجود بعد ان لم يكن متصفة به
احتاجت في ذلك الاتصاف الى فاعل يجعلها متصفة به قلنا نحن نعلم بالضرورة
ان اتصاف شيء لشيء وان لم يكن موجودا وحادثا بعد ان لم يكن لا بد فيه من امر يجعل الذات
متصفة بالصفة سواء كان الذات او غيره ومنعه بعد مكابرة وقوله الدليل لم يدل
الا على قطع تسلسل العلل وقطعه يحصل بكون ماهيته موجودة بكون وجوده زائدا عليها قلنا
نعم لا يدعون ان برهان قطع التسلسل يدل على عدم زيادة الوجود بل يثبتونه ببرهان
بعد اثبات مقطع السلسلة بان يقال لا بد ان يكون وجود ذلك المقطع عين ماهيته
والا لاحتاج الى علة موجبة للاتصاف هي اما الذات فيتقدم على وجوده بالوجود
او غيره فلا يكون مقطعا للسلسلة وقوله الماهية في الاشياء الحادثة لا تكون

للوجود فكيف في القديم ان عنوا بالسبب قلنا الاشياء الحادثة تستند وجودها الى مبدأ
قديم بخلاف المبدأ الاول فان وجوده لا يجوز استناده الى غيره والا لم يكن مبدأ
اول فيتعين استناده الى ذاته على تقدير زيادته على انهم لا يجزمون بانتفاء ده
الى ذاته حتى يقال لهم ذلك بل يوردون ذلك على سبيل الترديد والاحتمال
لابطاله ثم قال الزاما لهم الوجود بلا ماهية ولا حقيقة غير معقول وكما لا يعقل عدما
مرسلا الا بالاضافة الى موجود يقدر عدمه فلا يعقل وجودا مرسلا الا بالقياس
الى حقيقة معينة لا سيما اذا تعين ذاتا واحدة فكيف يتعين واحدا متميزا عن غيره
بالمعنى ولا حقيقة له فان نفي الماهية نفي للحقيقة واذا نفي حقيقة الموجود لم يعقل
الوجود والدليل عليه انه لو كان هذا معقولا لجاز ان يكون في المعلولات
وجود لا حقيقة له يشارك الاول في كونه لا حقيقة له ويباينه في ان له علة والاول
لا علة له وهل له سبب لا انه غير معقول في نفسه وما يعقل في نفسه فان تعقل له
علة لا يصير معقولا وما يعقل فتقديره له علة لا يخرج عن كونه معقولا وهو بحث
لان ما لا يعقل الا مضافا الى شيء اخر هو الوجود المطلق وحصصه العارضة
للوجودات الخاصة فان ملاحظة العقل اياه بحيث لا يلاحظ معه شيا اخر
ولو بوجه اجمالي ممتنعة واما الوجود الخاص الواجبي الذي هو نفس حقيقة الواجب
عندهم ومخالفه بالحقيقة عندهم لسائر الوجودات الخاصة ومعروضه للوجود
المطلق فلا نسلم انه لا يعقل الا مضافا الى شيء اخر هو حقيقة وماهية بل هو عين
الحقيقة الواجبية وكيف تحكم بانه لا يعقل الا مضافا الى حقيقة وماهية مع كونه
غير معلوم لنا بكنهه بل بعوارض اضافية او سلبية وكون الوجود المطلق الذي
هو عارضه غير معقول الا بالاضافة الى شيء لا يستلزم كون معروضه والوجود
المطلق العارض لوجوده الخاص في انه لم يعقل الا مضافا الى ماهية وحقيقة
لكنه لا يستدعي ان يضاف الى ماهية لا يكون وجودا خاصا بل يستدعي امرا موجودا
فقط سواء كان وجودا خاصا موجودا بنفسه كما في الواجب او ماهية معروضة
للوجود الخاص الواجبي كما في الممكنات ولا يلزم من كون الوجود الى ص الواجبي موجودا
بنفسه غير عارض لماهيته كون الوجود الخاص الممكني كذلك لانهما حقيقتان مختلفتان

فلا يلزم اشتراكهما في الاحكام وبكونه مخالفا بذاته المخصوصة لا بالمعروض كما في العوارض
المشتركة بالحقيقة وليس المراد انه لا ذات ولا حقيقة له اصلا لما سيصرح بتميزه عن غيره
بل المراد ان وجوده الخاص موجود بنفسه هو حقيقته المخصوصة وبه يتعين ويتميز
عن جميع ما عداه بخلاف وجودات الممكنات فانها ليست موجودة في الخارج بل
هي ممتنعة الوجود في الخارج وتابعة لماهيات عارضة لها بحسب نفس الامر له
والدليل عليه ان هذا لو كان معقولا لجاز ان يكون في المعلولات ايضا وجود
لا حقيقة له قلنا يجوز ان يكون عدم كونه في المعلولات لان الوجود الغير المضاف
الى الماهية يكون موجودا بنفسه فلا يكون معلولا لا لكونه غير معقول وبعض
المتاخرين من فلاسفة الاسلام اخترع في اثبات ان واجب الوجود لا ينفصل
الذهن الى ماهية ووجود مسلكا اخر تقريره ان الواجب لذاته لو انقسم في الذهن
الى ماهية ووجود لكان له ماهية كلية واذا كان له ماهية كلية امكن وجود
جزئي اخر لذاتها وراء ما وقع من الجزئي اذ لو لم يكن لكان اما لان يمتنع لذاته
او يجب لذاته لا سبيل الى الامتناع والا لكان الجزئي الواقع المشارك له
في ذاته ممتنعا ايضا باعتبار ماهيته فيكون الواجب لذاته ممتنعا لذاته هف
واذا كان ما لم يقع من جزئياتها ممكنا لنفس الماهية فما وقع يجب ان يكون ممكنا ايضا
باعتبار ماهيته فيكون واجب الوجود لذاته هو بعينه ممكن الوجود باعتبار
ماهيته ولا شك في استحالته فاذن فان كان في الوجود واجب فليس له
ماهية وراء الوجود بحيث يفصله العقل الى امرين هو الوجود البحت الذي
لا يشوبه شيء اصلا وهذا المسلك ايضا مردود اذ لقائل ان يقول
لا نم ان الواجب لو انقسم في الذهن الى وجود وماهية لكان له ماهية كلية
ولم لا يجوز ان يكون [illegible] انقسامه في العقل الى الوجود والى امر خاص
في نفسه لا يعقل التعدد بوجه اصلا متميز عن غيره بذاته المخصوصة من غير ان
يكون قابلا للاشتراك بين الجزئيات وايضا فان الذي ابطل به ان يكون له
ماهية وراء الوجود في الذهن هو بعينه يبطل ان يكون ماهيته هي الوجود لا غير
لان الوجود ايضا كلي فله جزئيات لو وجب ما وقع منها لا يمكن ما لم يقع فكان الواجب

ممكنًا ايضاً اذ تركبه للماهية في الماهية فهذلك هو **ورد** هذا الاخير بان الوجود الوصفي
لا يتصور له في الذهن جزئيا بخلاف الماهية الموصوفة بالوجود في الذهن اما الاول فلانه يكثر
جزئيا الماهية ليس الا الانضمام عرضا يوجب الكثرة والوحدة الوجهين في وجود صرف
عن مخالطة الشيء اصلا فلا يتصور انه متميز بنفسه بكثرة الجزئيات واما الثاني فلان كل ما يفصله
الذهن الى وجود وماهية ... يقبل الوصف لا هو مانع للشركة بدليل انه لا بد
وان يكون واقعا تحت مقولة من المقولات لما عرف من الحصر فيها وما هو مقولة منها
الا وتوجد لها جزئيا او علم ذلك الاستدلال **وفيه نظر** لانه ان اراد ان كل ما يفصله
الذهن الى وجود وماهية كلية فهو غير مانع للشركة فمسلم ولكنه لا يفيد المطلوب اعني عدم زيادة
الوجود على الماهية لجواز ان لا يفصله الذهن الى ماهية كلية ووجود لكنه يفصله الذهن
الى هوية شخصية ووجود ولا يكون لتلك الهوية الشخصية ماهية كلية بل يكون هوية ممتازة
بذاتها عما عداها ومانعة عن وقوع الشركة فيها من غير اعتبار تعين زائد عليها بمنزلة
كالافراد الشخصية وان اراد ان كل ما يفصله الذهن الى وجود ومعروض فهو غير مانع من الشركة
فممنوع واندراجه تحت مقولة من المقولات غير مسلم وما ذكر من وجه الحصر فيها فليس بتام علما ما عرف
في موضعه وايضا الحصر انما دل على انحصار الماهيات الممكنة في تلك المقولات فلا يلزم ان العقل
اذا فصل الوجود عن الماهية كانت الماهية ممكنة حتى يلزم اندراجها في شيء من تلك
المقولات **فصل في تجرده عن المادة ان الاول ليس بجسم** والذي عول عليه الحكماء في نفي
الجسمية عنه وجهان **الاول** ان كل جسم بالقسمة الكمية الى اجزاء متشابهة وبالقسمة
المعنوية الى هيولى وصورة وواجب الوجود لا ينقسم بالمعنى ولا بالكم فلا شيء من الجسم
بواجب الوجود وينعكس الى قولنا لا شيء مما هو واجب الوجود بجسم وهو المطلوب اما ان كل جسم
منقسم بالقسمة الى اجزاء متشابهة فظ واما انه منقسم بالقسمة المعنوية الى هيولى وصورة فلما مر
في استدلالهم على قدم العالم واما ان واجب الوجود لا ينقسم بالمعنى ولا بالكم فلان الشيء
المنقسم بالمعنى او بالكم انما يجب بما هو جزء له والجزء غير الكل فالشيء الغير المنقسم يحتاج الى
ما هو غيره فلا يكون واجبا بذاته بل ممكنا لكون وجوبه بالغير **وجوابه** انا لا نسلم انه منقسم
بالقسمة المعنوية الى هيولى وصورة وما ذكر من الدليل عليه فقد عرفت فساده لم لا يجوز
بل هو امر بسيط في نفس الامر كما هو عند الحس غير مركب لا من الهيولى والصورة ولا من الاجزاء

التي

التي لا تتجزى كما قال به اعلمهم افلاطون والانقسام بالكم الى اجزاء مقدارية بل بالقوة
فقط لان الجسم البسيط بحسب هذا الانقسام واجبا بالجزء لان الجزء ليس بموجود
وايضا لا نم ان الشيء المنقسم اذا كان واجبا بجزئه لا يكون واجبا بذاته بل ممكنا وانما
يكون كذلك لو لم يكن اجزاؤه واجبة فانه اذا كانت اجزائه واجبة وكان وجوده
لا يتوقف الا على اجزائه فهو بالنظر الى ذاته يستحق الوجود فيكون واجب الوجود
وقد يدفع هذا الاخير بان كل واحد من الجزئين لا شك انه غير الذات وليس الذات
محتاجة اليه فيكون الذات في نفسها وفي تقررها محتاجة الى غيرها فيكون الذات
بدون الغير كافية في وجودها كيف وهي بدون الغير الذي هو جزؤها غير متحصلة في نفسها
فكيف يكون كافية في وجودها ~~كيف وهي بدون الغير الذي~~ وبان احد جزئيه
ان لم يتم بالآخر لم يكن المركب منهما واحدا وحدة حقيقية بل يكون كالانسان الموضوع
بجنب الحجر وهذا ضروري وان قام به كان احد جزئيه اعني القائم بالآخر محتاجا
الى ذلك الآخر فلا يكون المركب منهما واجبا بل الواجب هو الجزء الآخر فقط **وفيه** نظر
في المقدمة القائلة بان احد جزئيه ان لم يتم بالآخر لا يكون المركب منهما واحدا حقيقيا
ويمنع ضرورته بان اجزاؤه ان كانت ممكنة يلزم الخلف والا فان كان كل منهما واجبا
يلزم تعدد الواجب وقد تبين بطلانه او بعضها فهو الواجب الباقي معلول **وفيه**
انه ان تعدد الواجب لم يثبت بطلانه بما ذكروه من الدليل فلا يندفع الالزام
عنهم بهذا الوجه **الوجه الثاني** ان كل جسم وان لم يلزم ان يوجد جسم آخر من نوعه بان يكون
ماهيته او من الاجسام ما ليس له نوع متعدد الاشخاص كاجرام الافلاك فان حقيقة
كل منها مخالفة لحقيقة الآخر لكن الامتدادات الجسمانية التي هي اجزاء الاجسام
متشاركة في الطبيعة النوعية لان الامتداد الجسماني طبيعة نوعية محصلة وكل امتداد
جسماني يوجد شيء آخر من نوعه وكل ما يوجد شيء آخر من نوعه فهو معلول لان الطبيعة
المتعددة في الخارج يكون معلولة لان تعددها في الخارج لا يكون لذاتها بل للغير
فكل جسم معلول لان كون الجزء معلولا يستلزم كون الكل معلولا ولا شيء من المعلول
بواجب الوجود **وجوابه** انا لا نم ان الامتداد الجسماني طبيعة نوعية ولم لا يجوز
ان يكون الامتداد الجسماني في بعض الاجسام مخالفا بالحقيقة لسائر الامتدادات

الجسمانية ومطلق الامتداد الجسماني يكون جنساً او عرضاً عاماً بالقياس اليهما لا نوعاً فانهم
لم يذكروا لبيان كونه طبيعة نوعية شيئاً يعتد به وما ذكره الشيخ من ان طبيعة الامتداد
الجسماني لجميع الاجسام طبيعة نوعية لان جسمية اذا خالفت جسمية اخرى كان ذلك
لاجل ان هذه حارة وتلك باردة او هذه لها طبيعة عنصرية وتلك لها طبيعة فلكية
وهي امور تلحق الجسمية من خارج فان الجسمية امر موجود في الخارج والطبيعة الفلكية
موجود آخر قد انضاف هذه الطبيعة في الخارج الى الطبيعة الجسمية الممتازة في الخارج
عنها في الوجود بخلاف المقدار الذي هو نوع لغيره ليس شيئاً محصلاً ما لم يتنوع بان يكون
خطاً او سطحاً اذ ليس المقدارية موجوداً والخطية موجوداً آخر بل الخطية نفسها هي
المقدارية المحمولة عليها فالجسمية مع كل شيء تعرض شيء مستقر هو جسمية فقط من غير زيادة
واما المقدار فليس مقداراً فقط بل لا بد من فصول حتى يوجد ذاتاً مستقراً اما
خطاً او سطحاً او جسماً تعليمياً وكل ما كان اختلافه بالامور الخارجية دون الفصول كان
طبيعة نوعية فغير تام لانا لا نسلم ان الجسمية مع كل شيء يعرض شيء مستقر هو جسمية فقط
لم لا يجوز ان يكون الطبيعة الجسمية امراً مبهماً كالمقدار لا يتصور وجودها الا بان ينضم
اليها فصول مقومة لها وبعد تنوعها بها ينضم اليها امور خارجة عنها وما ذكره من
الاختلاف بالامور الخارجية مسلم ولكن انحصار اختلافها فيه ممنوع وايضاً لم لا يجوز ان يكون
طبايع متباينة غير متشاركة في ذاتي ويكون امتياز بعضها عن بعض بخصوصياتها لا
بالفصول والاختلاف بالخارجيات يكون تابعاً للاختلاف في حقايقها قال قلت مبنى ما ذكر
من الدليلين على انتفاء الجسمية عنه تعالى غير تام لكن البرهان قد دل على كون الواجب
منقطعاً لسلسلة الممكنات وعلة فاعلية لها والجسم لا يجوز ان يكون فاعلاً لها لان الجسم
وما يحل فيه من الاعراض انما يؤثر في قابل له وضع مخصوص بالنسبة اليه فان النار
لا يسخن اي شيء اتفق بل ما كان ملاقياً لجرمها ومنع المقدم اعني عدم تاثير الجسم
وما يحل فيه الا في قابل له وضع بالنسبة اليه ضرورية وما ذكر من الامثلة الجزئية انما هو
للتنبيه عليها باستقراء الاجسام واحوالها في تاثيراتها والمعلول قبل وجوده لا وضع
لها بالنسبة الى جسم يفرض فاعلاً فيها اذ ما لا وجود له لا وضع له ضرورة فلا يكون الواجب
جسماً اذ لا بد وان يكون علة مستقلة لمعلول اول من سلسلة الممكنات حتى ينقطع السلسلة به لا مر

من

من البرهان قلت لا نم ان الجسم وما يحل فيه من الاعراض لا يؤثر الا في قابل له وضع مخصوص
بالنسبة اليه ودعوى الضرورة غير مسموعة وما ذكر من استقراء احوال الاجسام في تاثيراتها
تجربة ناقصة غير شاملة فلا يكون حجة على قاعدة كلية والله اعلم **فصل في تجرده عن العو
ات الاول العلم غيره نوع كلي** ولهم فيه مسالك **الاول** انه مجرد عن المادة
ولواحقها فانه يعقل ذاته وكل مجرد كذلك يصح ان يكون معقولاً وكل ما يصح ان يكون معقولاً
يصح ان يكون عاقلاً اذا كان مجرداً قائماً بنفسه اما انه مجرد عن المادة ولواحقها
فلما ثبت من انه ليس بجسم ولا جسماني واما ان كل مجرد كذلك يصح ان يكون معقولاً
فلان ذاته متنزهة عن العوارض الغريبة اللاحقة للشيء بسبب المادة في الوجود الخارجي
المقتضية للانقسام الى الاجزاء المتباينة في الوضع وهي المانعة من التعقل فاذا كان مجرداً
عنها لم يكن فيه مانع من كونه معقولاً بل يكون في نفسه صالحاً لان يعقل من غير احتياج
الى عمل يعمل به حتى يصير معقولاً فان لم يعقل كان ذلك من جهة العاقل واما ان كل
ما يصح ان يكون معقولاً يصح ان يكون عاقلاً اذا كان مجرداً قائماً بنفسه فلان كل
ما يصح ان يكون معقولاً لا يصح ان يكون معقولاً مع غيره وكل ما يصح ان يكون معقولاً مع غيره
يصح ان يكون عاقلاً اذا كان مجرداً قائماً بنفسه اما الصغرى فلان كل ما يصح ان يعقل
فيعقله يمتنع ان ينفك عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجراها من الامور
العامة والحكم على شيء بشيء يقتضي تصورهما معاً فاذن كل ما يصح ان يكون معقولاً
يعقل يصح ان يعقل مع غيره في الجملة واما الكبرى فلان كل ما يصح ان يكون معقولاً مع
غيره يصح ان يكون مقارناً للمعقول الآخر لان الشيء اذا كان معقولاً مع غيره كانا
معاً حالين في القوة العاقلة فيكون مقارناً له مقارنة احدى الحالين للاخر وكل
ما يصح ان يكون مقارناً لغيره من المعقولات يصح ان يكون عاقلاً اذا كان قائماً
بنفسه لان كل ما يصح ان يكون مقارناً لغيره فانه اذا وجد في الخارج وهو قائم
بذاته يصح مقارنته لذلك الغير لان صحة المقارنة المطلقة لا تتوقف على المقارنة في
العقل اذ هي استعداد المقارنة المطلقة واستعداد المقارنة المطلقة متقدم على
المقارنة المطلقة وهي متقدمة على المقارنة في العقل لان الاعم متقدم على الاخص والمتقدم م
على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء فصحة المقارنة المطلقة متقدمة على المقارنة

في العقل فلو توقفت هي عليها يلزم الدور فاذن صحة المقارنة المطلقة غير متوقفة على المقارنة ١
في العقل فاذا اوجد في الخارج وهو قائم بذاته تكون صحة المقارنة المطلقة باقية له وهي
لا تكون الا بان تحصل هي المعقول حصول الحال في المحل وذلك لانه اذا كان قائم الذات
امتنع ان تكون مقارنته للغير بحلوله فيه وحلولهما في ثالث والمقارنة منحصرة في هذه الثلثة
فاذا امتنع اثنان منها تعين ان تكون الصحة ثابتة الى الثالثة وهي صحة مقارنته المعقول
الآخر مقارنة المحل للحال فثبت ان كل ما يصح ان يعقل فاذا وجد في الخارج كان
مجردا قائما بنفسه يصح ان تقارنه معقول آخر مقارنة الحال لمحله وكل ما كان كذلك
يصح ان يكون عاقلا لذلك الغير اذ لا معنى لتعقل ذلك الغير الا مقارنة ذلك الغير
للموجود المجرد القائم بالذات مقارنة الحال للمحل فكل مجرد يصح ان يكون عاقلا
لغيره واذا صح ان يكون عاقلا له كان علمه له حاصلا بالفعل لان التغير والحدوث
من توابع المادة كما عرفت وجوابه انا لا نسلم ان كل مجرد يصح ان يكون معقولا وما
ذكره لبيانه من انه لا مانع من التعقل الا المادة ولواحقها وهي منتفية عن المجرد ففي
محل المنع ولم لا يجوز ان يكون للتعقل مانع آخر سوى العوارض الغريبة اللاحقة بسبب
المادة وما الدليل على انحصار المانع فيها ولئن سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان كل ما يصح
ان يكون معقولا مع غيره يصح ان يكون عاقلا اذا كان قائما بنفسه وما ذكره في بيانه
فغير تام لان امتناع توقف صحة المقارنة المطلقة على المقارنة في العقل لا يستلزم صحة كونه
مقارنا للغير اذا وجد في الخارج قائما بذاته لجواز ان يكون وجوده العقلي شرطا لصحة المقارنة
فان ماهية المجرد وان كانت متحدة في الذهن والخارج الا ان الوجود الذهني والخارجي
متخالفان فيجوز ان يكون الوجود الذهني شرطا لصحة المقارنة فلا يصح المقارنة اذا
كان المجرد موجودا في الخارج قائما بذاته لانتفاء شرطها قال قلت لو كان الوجود العقلي
شرطا لصحة المقارنة المطلقة لزم الدور ايضا لان كل ما هو شرط لصحة المقارنة فهو شرط
لوجودها فلو كان الوجود العقلي شرطا لصحة المقارنة المطلقة كان شرطا لوجودها ايضا
والوجود العقلي اخص من مطلق المقارنة اذ هو مقارنة المعقول للعاقل واشتراط
الاعم بالشيء يستلزم اشتراط الاخص به فيكون الوجود العقلي الذي هو المقارنة المخصوصة
مشروطا بنفسه واذا لم يجز كون وجود المجرد في العقل شرطا لصحة المقارنة المطلقة

بينه

بينه وبين الغير جازت المقارنة اذا كان المجرد موجودا في الخارج قلت ليس المراد بكون الوجود
العقلي شرطا لصحة المقارنة ان يكون الوجود العقلي شرطا لكل ما يطلق عليه بالنسبة
الى المجرد سواء كانت تلك المقارنة مع العاقل والمعقول حتى يرد ما ذكر بل المراد ان
المقارنة المطلقة بين المجرد والمعقول الآخر الذي اجتمع معه في العاقل مشروطة
بوجود المجرد في العقل ولا يلزم من اشتراط المقارنة المطلقة بين المجرد والمعقول
المذكور بوجود المجرد في العقل اشتراط المقارنة بين المجرد والعاقل بذلك حتى يلزم
اشتراط الشيء بنفسه وايضا لو صح ما ذكر لامكن صيرورة الجوهر عرضا لقيام ما ذكر
من الدليل فيها بان يقال اذا تعقلنا ماهية الجوهر فلا شك في حصول ماهيته
في العقل فيكون ماهية الموجودة بالوجود العقلي قائمة بالموضوع لا جايز ان يكون
وجوده العقلي شرطا لوجوده في الموضوع لان وجوده العقلي نفس وجوده في الموضوع
فصح الحصول في الموضوع للماهية مطلقا فيصح على الذات الخارجة الجوهرية ان ينقطع تعقد
كونها قائمة بنفسها في محل هو الذهن فيصح في الذهن انقلابها من الجوهرية الى العرضية
والتحقيق ان الوجود على قسمين قسم يترتب على الآثار ويظهر منه الاحكام ويسمى
الوجود ويسمى خارجيا وعينيا واصليا وقسم لا يترتب عليه ما ذكر من الآثار والاحكام
وهو يسمى وجودا ذهنيا وظليا او غير اصلي وهما متمايزان بالحقيقة والوجود الظلي
يكونه لا تحصل الا في المدرك يستلزم المقارنة المخصوصة اعني مقارنة الحال للمحل لا انه نفس
تلك المقارنة او نوع مندرج تحتها اندراج النوع في الجنس بل المقارنة لازم خارجي له
فلا يلزم من اشتراط المقارنة اشتراط الشيء بنفسه فان العرض المخصص بشيء مشروط
بذلك الشيء دونه ولو سلم انه لا يجوز ان يكون وجوده العقلي شرطا لصحة المقارنة
المطلقة لكن لا يلزم من عدم توقف صحة المقارنة المطلقة على الوجود الذهني ان تكون
صحتها بدونه لجواز ان لا يتوقف عليه ولا ينفك عنه فان العلة غير مشروطة
بالمعلول ولا يتوقف عليه مع انها لا ينفك عنه اصلا والشيخ بعد ما اورد الاعتراض
على الحجة المذكورة بانه يجوز ان تمكن مقارنة المجرد للمعقول عند كون ذلك المجرد في
العقل ولا تمكن عند حصوله في الخارج لانتفاء شرط او وجود مانع اجاب بان المعتقد ان
مقارنة المجرد للمعقول الذي كان لازما لماهية المجرد مطلقا سواء كانت في الذهن او في الخارج

سقط الشك بالكلية اذ يمكن ح مقارنة المجرد للمعقول اذا كان ذلك المجرد في الخارج ولم يكن
لازماً لها مطلقاً بل انما تحصل لها استعداد المقارنة عند حصولها في القوى العاقلة
وح اما ان يكون حصول الاستعداد مع المقارنة او بعدها او قبلها والاولان باطلان
لوجوب تقدم استعداد الشيء على حصوله فانه يمتنع ان تحصل صفة لشيء ويكون استعداد
حصولها معها وامتناع حصول صفة لموصوف غير مستعد لحصولها فتعين الثالث
وسوان يكون استعداد مقارنة المجرد للمعقول عند كون ذلك المجرد في العقل حاصلاً
قبل المقارنة فيكون الاستعداد لنفس ماهية المجرد لان ماهية المجرد عند كونها في العقل
قبل المقارنة معقولة والمقارنة المعقولة مجردة عن جميع اللواحق الغريبة فلا يكون هناك
شيء غير الماهية يفيد الاستعداد وفيه نظر لان الماهية المعقولة وان كانت مجردة
عن اللواحق الى رجعية الا انها غير مجردة عن اللواحق مطلقاً فانه لا شك في كونها
ملحوقة للوجود الذهني فيجوز ان يكون ذلك شرطاً للاستعداد فلا تحصل الاستعداد
عند كونها في الخارج هذا ثم ان منع الحجة اعني المسلك الاول لاثبات كون المبداء
الاول عالماً بغيره على تقدير صحته ينتج ان الواجب لذاته يعقل الاشياء لحصول
صورها فيه ومنع النتيجة باطلة عند جمهور الفلاسفة فما هو صحة منع الحجة فيقولون
صحتها ويعترفون بفسادها وما يرومون اثباتها فيما يصحه له الآن كلام الشيخ في
كتاب الاشارات يدل على ان علمه تع بالاشياء لحصول صورها فيه فمنع الحجة على تقدير
تمامها لا يصلح من الفلاسفة الالهية وقد اجاب عن هذا المسلك بوجوه آخر مما ذكرنا
كمنع صحة المعقول بصحة المقارنة وغير ذلك الآن المستمعات لكلام في ذلك بعد لحصول
الغرض مما لا يليق بالكتب المبنية على الاختصار المسلك الثاني انه تع مجرد قائم بذاته لما تحقق
وكل مجرد قائم بذاته فان ذاته المجردة القائمة بذاته حاضرة له لابد ان يعقل ذاته لان التعقل
ليس الا حضور الماهية المجردة للامر المجرد القائم بذاته فثبت انه تع لابد ان يعقل ذاته
وذاته علة لما عداه والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيكون عالماً بغيره من المعلولات
وقد يقرر بوجه آخر وهو انه اذا علم ذاته وذاته مبداء لغيره فلابد وان يعلم ذاته
مبداء لغيره ومن علم ان ذاته مبداء لغيره فلابد وان يعلم ان ذاته مبداء لغيره ومن علم
ان ذاته مبداء لغيره فلابد وان يعلم غيره لان العلم باضافة امر الى آخر يستلزم العلم

بكل

بكل واحد من المضافين ثم اذا علم ذلك الغير لابد وان يعلم معلول ذلك الغير وقد ثبت
ان ما عدا واجب الوجود فانه مستند اليه وينتهي سلسلة علله بالآخرة اليه فاذن
يلزم من علمه بذاته تع علمه بكل ما عداه واجيب عنه بوجوه الاول انا لا نم ان كل مجرد قائم
بذاته فان ذاته المجردة القائمة بذاته حاضرة له فان الحضور نسبة لا تتحقق الا بين
متغايرين اذ لا تغاير بين الشيء ونفسه فلا اضافة ويرد بان التغاير الاعتباري
يكفي في تحقق النسبة وذات المجرد باعتبار صلاحها للمعلومية في الجملة مغايرة لها
باعتبار صلاحها للعالمية في الجملة وهذا القدر من التغاير يكفيها وقد يقال
التغاير الاعتباري انما يكفي في تحقق النسبة بحسب الاعتبار لا بحسب نفس الامر
فلا يثبت كونه عالماً بذاته في نفس الامر بل بحسب الاعتبار فقط والمقصود هو الاول
فليتأمل وثانيها انا لا نم ان كل ما كان ذاته المجردة القائمة بذاته حاضرة له لابد
ان يعقل ذاته قولهم لان التعقل ليس الا حضور الماهية المجردة للامر المجرد القائم بنفسه
قلنا لم لا يجوز ان يكون التعقل عبارة عن حالة نسبية تحصل في بعض المجردات دون بعض وثالثها
انا لا نم ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ان اريد ان العلم بالعلة من حيث ذاتها
المخصوصة يوجب العلم بالمعلول كما هو الظاهر من التقرير الاول اذ لا دليل عليه بعد وان
اريد ان العلم بالعلة من حيث انه مبداء وعلة للمعلول موجب للعلم بالمعلول فذلك
لا شك في بطلانه لان العلم بكونه مبداء للمعلول موقوف على العلم بالمعلول ضرورة
توقف معرفة الاضافة على معرفة المضافين فامتنع ان يكون موجباً له ولو اريد ان العلم
بالعلة من حيث انه علة بالمعلول يستلزم العلم بالمعلول وان لم يكن موجباً كما هو
ظ التقرير الثاني فللخصم ان يمنع كون المبداء عالماً بذاته من حيث انه علة للمعلول
فان المبدائية والعلية امر اضافي لا شك انه مغاير لنفس ذاته المخصوصة فلم قلتم
انه لابد من تعقله لذلك الامر الاضافي حتى يلزم ان يكون عاقلاً لغيره من المعلولات
فلابد لهم من الدلالة على ذلك فان قلت لما كانت العلة لذاتها المخصوصة موجبة للمعلول
المخصوص كان العلم بحقيقتها موجباً للعلم بالمعلول وهذا ضروري لا وجه لمنعه وايضاً
ان المعنى بكون الماهية معقولة كون تلك الماهية حاضرة للجوهر المجرد القائم بذاته لزم
كون المبداء معقولة له تع لان كون الباري تع مبداء لغيره حاضر لذاته المجردة القائمة بذاته

لكونه وصفاته ثم انه يلزم من علمه بكونه مبدأً لغيره وهو المط قلت المعلوم لنا
ان عين العلة الخارجية يستلزم لعين المعلول الخارجي واما ان صورتها مستلزمة لصورته
فليس معلوماً لنا لا بالضرورة ولا بالنظر اذ الاعيان تخالف الصور في كثير من الاحكام
ولا يلزم من استلزام احديهما عين الآخر ان يكون صورة احديهما مستلزمة لصورة عن ح
الاخر وانما يكون كذلك لو كان ماهية العلة من حيث هي مستلزمة لماهية المعلول وهو مم
وبعد تسليم ان معنى كون الماهية معقولة كونها حاضرة للجوهر المجرد القايم بذاته لا نم ان المبدا ليس
حاضرة له فان حضور الشيء انما هو لوجوده له اما وجوداً متأصلاً كصفات الحقيقية الخارجية
او غير متأصل كما اذا حصل صور الاشياء الخارجية والجدانية وصفة اعتبارية ليس له
وجود خارجي في ذلك المبدا حتى يحضر له باعتبار وجوده الخارجي فيه ولم يثبت ايضا
حضوره له باعتبار وجودها الظلي فان اتصاف الموصوف بالصفة لا يقتضي ثبوت
الصفة لا في الخارج ولا في الذهن فلم يلزم كونها معقولة له فلا يثبت المط بل الحاصل للموصوف
المجرد القايم بذاته هو اوصافه الحقيقية ولو لم يعتبر في حضور الصفة للموصوف ذلك لوجب
ان يعرف بالضرورة جميع الصفات الاعتبارية والسلبية التي تعرض لها بحرتنا وهو وحدوثها
وليس كذلك بالضرورة المسلك الثالث ما لخصه بعض المتأخرين وهو ان العلم كمال مطلق
للموجود من حيث هو موجود وكل كمال للموجود من حيث هو موجود فهو لا يمتنع على واجب الوجود
فيجب له اما الصغرى فلان معنى الكمال المطلق ان لا يكون كمالا من وجه ونقصانا من وجه
كما اذا اوجب تكثرا او تركيبا وجسمية وكونها والعلم مع كونه كمالا لا يجب من حيث هو علم ان يكون
بصورة واثر فان للنفس علوما حضورية يكفي فيها مجرد حضور المعلوم عندها وعدم غيبته
عنها واما الكبرى فلان الكمال المطلق للموجود من حيث هو موجود كمال للموجود من حيث هو
من غير ان يكون موجبا للنقص وكل ما كان كذلك فهو لا يمتنع على واجب الوجود وبداهة ذلك
واما ان كل ما لا يمتنع على واجب الوجود يجب له فلان كل ما لا يمتنع على واجب الوجود فهو اما
واجب او ممكن بالامكان الخاص لا سبيل الى الثاني اذ لو امكن عليه شيء بالامكان
الخاص لكان فيه جهة امكانية فيلزم الكثرة وهو ممتنع في حقه وجوابه بانا لا نم ان العلم كمال
مطلق للموجود فان معنى الكمال المطلق ليس ان لا يكون كمالا من وجه نقصانا من وجه بل يكون
كمالا على الاطلاق من غير تقييد بجهة من الجهات وما ذكره من الدليل الاول عليه فانما يدل

على

على انه لا يوجب التكثر وهو نقص مخصوص وعدم ايجابه له لا يستلزم عدم ايجاب غيره من النقايص
لجواز ان يكون فيه نقص من جهة اخرى وعدم الاطلاع لا يدل على عدم الوجود وايضا قوله
لكان فيه جهة امكانية ان اريد به لكان فيه جهة امكانية بالنظر الى وجوده في نفسه فمم وان
اريد بالنظر الى بعض عوارضه فمسلم واستحالته مم قوله فيلزم التكثر مم ان اريد باعتبار
ومسلم ولكنه غير مستحيل ان اريد باعتبار ذاته وجهاته ثم اعلم ان المسلكين
الاخيرين من مسالك الحكماء على تقدير تمامهما يفيدان العلم بجميع الموجودات بخلاف المسلك
الاول وقرر الامام الغزالي رح المسلك الاول بان الموجود الاول موجود لا في مادة وكل
موجود لا في مادة فهو عقل محض وكل ما هو عقل محض فجميع المعقولات مكشوفة له فان المانع
عن درك الاشياء التعلق بالمادة والاشتغال بها ونفس الآدمي مشغولة بتدبير البدن
المادي فاذا انقطع شغله بالموت ولم يكن قد تدنس بالشهوات البدنية والصفات الرذيلة
المتعدية اليه من الامور الطبيعية انكشف له حقيقة المعقولات كلها ولذلك قضي بان الملائكة
كلهم يعرفون جميع المعقولات ولا يشذ عنهم شيء لانهم ايضا عقول مجردة لا في مادة واجاب
بانا ان اريد بالعقل انه يعقل ساير الاشياء فقوله وكل موجود لا في مادة فهو
عقل يكون نفس الدعوى فكيف يجعل من مقدمات الدليل وان اريد انه يعقل نفسه فلا نم
قوله وكل عقل محض فجميع المخلوقات مكشوفة له فان هذه المقدمة غير ضرورية ولا قام عليها
برهان وما ذكر من ان المانع عن درك الاشياء التعلق بالمادة والاشتغال بها وهو
مسلم في المجردات المحضة مدفوع بانه لم لا يجوز ان يكون مانع آخر غير التعلق بالمادة يوجد
في بعض المجردات وفيه بحث اذ لا يخفى انه اذا اريد بالعقل انه يعقل ساير الاشياء
لا يكون المقدمة القائلة كل موجود لا في مادة فهو عقل عين الدعوى كيف وهذه قضية كلية
والدعوى جزئية مندرجة تحتها وان مرادهم بالعقل المحض ليس احد ما ذكر في الترديد
بل ما من شأنه ان يكون معقولا وايضا قوله في تقرير الاستدلال وكل ما هو عقل
محض فجميع المعقولات مكشوفة له ليس موافقا لكلام المحققين منهم لانهم ما استدلوا
بهذا الدليل على عموم علمه بجميع المعلومات بل على علمه لغيره في الجملة كما اشرنا اليه ثم قوله
ونفس الآدمي مشغول بتدبير البدن فاذا انقطع شغله بالموت ولم يكن قد تدنس
بالشهوات البدنية والصفات الرذيلة المتعدية اليه من الامور الطبيعية انكشفت له

حقيقة المعقولات كلها لا يطابق ما ذكروا في احوال النفوس البشرية بعد المفارقة حيث قالوا ان
النفوس التي لم تكتسب الكمالات حال تعلقها بالابدان فهي ان كانت عالمة بان لها كمالات صارت
معذبة بتشوقها الى حصولها وعدم تمكنها من تحصيلها سواء كانت متصفة باضداد
الكمالات كالنفوس المعتقدة للاباطيل المضادة للحق او لا كنفوس المعرضين والمهملين الذين
لم يحصل لهم الاعتقادات الحقة ولا الباطلة والفرق ان المتصفة باضداد الكمال يكون
يكون عذابها مؤبدا مخلدا فيها فانها متعذر منها الاستيناف الى الكمال لانها ح يكون
مشتاقة الى ما لا يمكن من تحصيله وان لم تكن عالمة بان لها كمالا كنفوس البله والاطفال
والمجانين لم يكن لها الم الشوق ولا لذة الكمال فهذا الكلام منهم يدل على ان النفس انما
تحصل لها الكمالات بواسطة البدن الذي هو آلة لها في افعالها فاذا تجردت عنها ولم
تحصلها بقيت فارغة عن الكمالات وكان استعداد النفس عندهم للعلوم والكمالات استعداد
النفس عندهم للعلوم والكمالات استعداد قاصر يحتاج الى تكميل استعدادها بواسطة الالات
البدنية حتى يفيض علمها من المبادي المفارقة ما تم استعدادها له ثم انه رحمه الله نقل عن الشيخ
مسلكا آخر وهو ان العالم فعل له تعالى والفاعل يجب ان يكون عالما بفعله فيكون الباري عالما
بالعالم وهو المطلوب ثم اعترض عليه بوجهين اولهما ان الفعل قسمان ارادي وطبيعي وكون
الفاعل عالما بفعله انما يلزم في الفعل الارادي لا الطبيعي والعالم عندهم صادر عنه طبعا
واضطرارا لا قصدا واختيارا فلا يلزم كونه عالما وثانيهما انه وان سلم ان صدور الشيء
عن الفاعل يقتضي علم الفاعل به لكن الصادر عندهم منه تعالى ليس الا العقل الاول
فلا يثبت بهذا الدليل كون الكل معلوما له فان علم الفاعل بما يصدر عنه بالواسطة لا يلزم
في الفعل الارادي فكيف في الطبيعي فان حركة الحجر من فوق جبل قد يكون بتحريك ارادي
يوجب العلم باصل الحركة ولا يوجب العلم بما يتولد عنه بمصادمته وكسر غيره قال رحمه الله
فهذا ايضا لا جواب لهم عنه واقول هذا الاستدلال لم اجده في كلام احد من الحكماء
ولا في كلام النقلة عنهم ولا يطابق اصولهم وقواعدهم ايضا فانهم يسندون الافعال
الى طبايع لا شعور لها اصلا واظن انه تغيير للمسلك الذي نقلنا عنهم وهو انه يعلم ذاته
وذاته علة لما عداه والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول بحذف مقدماته اعني كونه عالما
بالعلة وان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول والاكتفاء في الاستدلال بمجرد العلية ثم ان القول

بان

بان صدور العالم عنه تعالى عندهم بالطبع والاضطرار لا بطريق الارادة والاختيار ليس كما ينبغي لانهم
لا يقولون بان فاعليته تعالى كفاعلية المجبورين من ذوي الطبايع الجسمانية بل ذهبوا الى انه تعالى
قادر ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل الا ان مشية الفعل لازمة لذاته وعدم مشيته ممتنع
وصدق الشرطية لا يقتضي وقوع المقدم ولا امكانه ومشيته تعالى عندهم لا تزيد على علمه بوجه
النظام الاكمل فلا يصلح الاستدلال بها على علمه ولذلك لم يقع الاستدلال منهم على علمه تعالى
بمشيته كما وقع للمتكلمين بناء على ان مشيته زائدة على علمه ومترتبة عليه وما ذكره في جواب الثاني
من ان الكل لم يوجد من الله تعالى ابتداء بل بواسطة وما يصدر عن الفاعل بالواسطة لا يلزم
ان يكون معلوما له في الفعل الارادي فكيف بالطبعي مسلم عندهم اذا لم يكن الفاعل عالما
بخصوصية العلة التامة لكن هذا لا يضرهم لان الموجب لعلم المعلول عندهم ليس الفاعلية بل العلم
بالعلة التامة وقوله فان حركة الحجر من فوق جبل بتحريك ارادي لا يوجب العلم بما يتولد منه
بواسطة من مصادمته وكسر غيره غير متوجه عليهم لان تمام العلة ليس معلوما هنا للمتحرك فلا يكون
الحركة تمامها معلومة ايضا فلا يعلم ما يتولد من الحركة لان ما يتولد من الحركة انما يتولد من خصوصية
الحركة الواقعة في مسافة مخصوصة على وجه مخصوص وعلم الفاعل لم يتعلق بتلك الخصوصية لعدم
تعلقها التامة على ان حركة الحجر ليس فعل للمتحرك المريد ولا المحرك المريد فاعلا لها بل الفاعل
لحركة الحجر من فوق جبل هو طبيعته بواسطة الميل الطبيعي والقسر المنفصل من المحرك المريد
والذي يفعله المريد بارادته هو حركة اعضائه نعم يقال في العرف انه فاعل لحركة الحجر لكن الكلام
في الفاعل الحقيقي لا في الفاعل بحسب العرف فصل في عجزهم عن القول بان الاول
يعقل ذاته ولهم فيه طريقان الاول انهم يقولون انه تعالى يعلم غيره لما ذكرناه
من المسلك الاول في المسئلة المتقدمة ويقولون كل من يعقل غيره امكنه بالامكان العام
ان يعقل كونه فاعلا لذلك الغير والا جاز ان يكون احدنا عالما بالمحيط والمركز والمخروطات
وساير العلوم الدقيقة الكثيرة المباحث المثبتة بالدلايل القطعية ولكن لا يمكنه ان يعلم
انه عالم به وان التفت اليه وبالغ في الاجتهاد وذلك سفسطة ظاهرة فواجب الوجود
امكنه ان يعقل كونه عاقلا لغيره وكل ما امكن بالامكان العام لواجب الوجود يجب له بالفعل
فواجب الوجود يجب ان يعقل كونه عاقلا لغيره وذلك يتضمن علمه بذاته فثبت
كونه عاقلا لذاته وهو المطلوب الطريق الثاني هو ما ذكره في المسلك الثاني لاثبات كونه تعالى عالما

بمعنى ان ذاته هو مجرد قايم بذاته وكل مجرد كذلك فان ذاته المجردة حاضرة لذاته
القايمة بذاته غير غايب عنه وكل ما كان كذلك لا بد ان يعقل ذاته لان التعقل ليس الا
حضور الماهية المجردة للمجرد القايم بذاته فثبت انه تع يعقل ذاته وهو المط والحاصل
انهم تارة يثبتون اولا انه تع يجب ان يكون عالما بغيره ثم يثبتون انه يلزم من كونه عالما
بغيره كونه عالما بذاته كما في الطريق الاول وتارة يعكسون الامر فيثبتون اولا انه
يجب ان يكون عالما بذاته ثم يثبتون انه يلزم من كونه عالما بغيره كما في الطريق الثاني وقد عرفت
الجواب من الطريقين بما قدمناه في المسئلة المتقدمة فتذكر والذي يخص الطريق الاول
هنا ان يقال لا نسلم ان كل من يعقل غيره امكنه ان يعقل كونه عالما لذلك الغير ولم لا يجوز
ان يكون من خاصية بعض المجردات ان يعقل المعقولات ويمتنع تعقل انه يعقلها والقياس
على حال الانسان من نفسه لا يفيد حكما كليا يقينيا **فصل في ابطال قولهم ان الاول
لا يعلم الجزئيات على وجه كونها جزئيات** قالوا الحركات المتشكلة سواء كانت دائمة كاجرام الافلاك
الثابتة على اشكالها او متغيرة كالمركبات العنصرية التي تكون وتفسد لا يعلمها الاول تع
من حيث هي جزئيات متشكلة بل يعلمها على وجه كلي لا على معنى انه يعلم ماهياتها الكلية
فقط بل على معنى انه يعلم الماهية الكلية موصوفة بصفات كلية ايضا لا تجتمع في الخارج
الا في شخص واحد فيحصل علم كلي مطابق لشخص جزئي بحسب الخارج وان لم يمتنع فرض
صدقه على كثيرين وكذا لا يعلم الجزئيات المتغيرة الزمانية سواء كانت متشكلة كالاجسام
او لا كالنفوس على وجه كونها جزئيات فانه تع وان كان يعلم جميع الحوادث الجزئية
وازمنتها الواقعة هي فيها لكنه يعلمه علما متعاليا عن دخوله تحت الازمنة باعتبار
اوصافها الثلثة فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء مثلا يعلم
ان القمر متحرك كل يوم كذا درجة والشمس كذا درجة وبين منطقتي فلكيهما تقاطعا
على التناصف فيحصل لهما بحركتهما مقابلة يوم كذا اما ان تكون الشمس في احدى نقطتي
التقاطع والقمر في الاخرى ويتوسط الارض بينهما فينخسف القمر في عقدة الراس
مثلا وهذا العلم ثابت له حال المقابلة وقبلها وبعدها ليس في علمه كان وكائن ويكون
ولا يلزم منه خلوه تع عن ادراك بعضها هو واقع لان الزمان ليس له بالنسبة اليه تع متنوع
الاوصاف الثلثة وليس بعض الازمنة بالنسبة الى علمه تع حالا وبعضها ماضيا وبعضها مستقبلا

حتى يلزم عدم علمه بهذا الوجه خلوه عن ادراك بعضها هو واقع وبهذا التحرير ظهر ضعف ما ذكره
الامام الغزالي رح من ان هذه القاعدة يعني عدم علمه بالجزئيات على وجه كونها جزئيات
يلزمها ان زيدا لو اطاع الله او عصاه لم يكن الله عالما بما يتجدد من احواله لانه لا يعرف
زيدا بعينه فانه شخص وافعاله حادثة لا يعرف كفر زيد ولا اسلامه وانما يعرف
كفر الانسان واسلامه مطلقا كليا لا مخصوصا بالاشخاص ويلزم من هذه القاعدة
ايضا ان يقال تحدى محمد عم بالنبوة وهو لم يعرف في تلك الحالة انه تحدى بها وكذلك
الحال مع كل نبي معين وانه انما يعلم ان من الناس من يتحدى بالنبوة وان صفة اولئك
كذا وكذا واما النبي المعين بشخصه فلا يعلمه فان ذلك يعرف بالحس والاحوال الصادرة منه
لا يعرفها لانها احوال تنقسم بانقسام الزمان من شخص معين ويوجب ادراكها على اختلافها
تغيرا فيلزم منهم استيصال الشرايع بالكلية وانما قلنا انه ظهر ضعف ما ذكره الامام لانه تع
وان لم يعلم الجزئيات الجسمانية عندهم كما يعلمها بحواسنا الا انه يعلم كل واحد منها على وجه
لا ينطبق في الخارج الا عليه دون ما عداه وبهذا القدر يحصل التمييز بين الاشياء فح كذا
يعلم احواله وافعاله على وجه يتميز بها كل منها عن الآخر واوقاتها المعينة الا انه لما لم
يكن بالنسبة اليه تع ماض وحال ومستقبل لم يعلم ان بعضها واقع الآن وبعضها في الماضي
وبعضها في المستقبل لتعاليه عن الدخول تحت الازمنة باعتبار ذاته وصفاته بل يعلم
كلا من الاشخاص وافعالها واحوالها بحيث يتميز عنده كل منها عن الآخر وهذا كاف
في اجراء احكام الشرايع **واحتجوا** على الاول اي ان ادراك الجزئيات المتشكلة سواء كانت
دائمة او متغيرة انما يكون بالآت جسمانية متجزية فلا يكون مجردا عنها مجردا تاما وهذا مح
واجيب بانا لا نسلم ان ادراك الجزئيات المتشكلة لا يكون الا بالآت جسمانية وانما يلزم
ان لو كان ادراكها بحصول صورها عند المدرك وهو ممنوع ولم لا يجوز ان يكون العلم اضافة
محضة او صفة حقيقية ذات اضافة محضة فان قيل لو كان العلم اضافة محضة
او صفة حقيقية ذات اضافة بدون الصورة لزم ان لا يكون الاول تع عالما بالحوادث
قبل وجودها في الخارج اذ لا وجود لها في الخارج وهو ظ ولا في المدرك اذ لا صورة ولا تحقق
للاضافة سواء كانت اضافة الذات او اضافة الصفة قبل تحقق المضاف اليه **واجيب**
بانا لا نسلم ان الاضافة موقوفة على تحقق المضاف اليه بل على امتيازه الذي لا يتوقف على تحقق
المضاف اليه

بل على امتيازه الذي لا يتوقف على تحقق المضاف اليه لا في الخارج ولا في الذهن قول وهذا مكابرة وعلى اصل الاعتزال لا اشكال لان المعدومات الممكنة لها ثبوت في الخارج حال عدمها وتمايز ويكفي في تحقق الاضافة ثبوت المضاف اليه وتميزه من غير ان يكون له وجود لا في الخارج ولا في الذهن على ان ما ذكر كلام على السند فيكون كمثال واحتجوا على الثاني بان العلم بالاشياء الزمانية من حيث كونها زمانية يوجب تغيرا في علمه وهو على السوية لان من يعتقد في الشيء المعين قبل حدوثه انه حدث ولم يحدث بعد فان اعتقاده ذلك يكون لا محالة له جهلا واما العلم بوان يعتقد في ذلك الحال عدمه ولا وجوده اذ هو في معدوم لا موجود واذا وجد فلا يجوز ان يبقى علمه الزماني بعدمه بان يعتقد انه معدوم في زمان هو موجود فيه اذ لو بقي ذلك بعينه لكان جهلا ايضا واذا لم يبق ذلك العلم وحدث علم آخر وهو العلم بوجوده الآن كان ذلك تغيرا في علمه والعلم بتغير الزمانيات ليس من الاضافات المجردة التي لا يرجع الى هيئة وصفة في الذات مثل كونك يمينا وشمالا حتى يجوز التغير فيه في حقه تعالى بل هي هيئة وصفة لها اضافة الى امر خارج وهو المعلوم فاذا تغير المعلوم لم يكف في ذلك تغير الاضافة فقط بل يتغير صفة الذات العالم وفيه ذلك لان العلم يستلزم الاضافة الى المعلوم المعين ولا يتعلق بغير ذلك المعلوم بل العلم المتعلق بمعلوم آخر علم مستانف له اضافة مستانفة بخلاف القدرة فيكون التغير فيه تغيرا في صفة حقيقية في ذاته تعالى وذلك مستحيل في حقه تعالى واجيب عنه بان العلم اما اضافة محضة والتغير الاضافات في حقه تعالى غير مستحيل عندهم او صفة حقيقية ذات اضافة ولا نسلم انه يلزم من تغير اضافتها تغير المعلوم تغير تلك الصفة وانما يلزم ذلك لو كان العلم صورة مساوية للمعلوم فانه حينئذ لا يتصور ان يتعلق بمعلوم آخر وان يكون عالما به بل كل صورة قائمة يكون علما بما هي صورة له فقط دون ما عداه وذلك اي كون العلم صورة مساوية للمعلوم ثم ولم لا يجوز ان يكون صفة واحدة لها اضافات وتعلقات متعددة بحسب تعدد المعلوم ولا يلزم من تغير المعلوم الا تغير تلك الاضافات دون الصفة كما في القدرة واجاب بعض مشايخ المعتزلة بان الشيء المعين قبل حدوثه يعلم منه انه معدوم وانه سيكون موجودا فاذا وجد يعلم بالعلم الاول انه كان معدوما وانه موجود فان من علم بان زيدا سيدخل البلد غدا فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم انه دخل البلد الآن

اذا

اذا كان علمه هذا مستمرا بلا غفلة مزيلة له وانما يحتاج احدنا الى علم آخر متجدد يعلم به انه دخل الآن لطريان الغفلة عن الاول وكذا من علم ان زيدا ليس في الدار ودام هذا العلم الى ان دخلها وعلم دخوله فيها يعلم بالعلم الاول انه لم يكن فيها وانما يحتاج احدنا الى علم متجدد ويعلم به انه لم يكن فيها لطريان الغفلة عن الاول ورد هذا الجواب بوجوه الاول حقيقة انه سيقع غير حقيقة انه وقع بالضرورة واختلاف المعلومين يوجب اختلاف العلمين فيكون العلم باحدهما غير العلم بالآخر لا يقال المعلوم متعلق العلم واختلاف المتعلق لا يستلزم الا اختلاف التعلق دون اختلاف العلم لجواز ان يكون صفة واحدة تتعدد تعلقاتها بحسب تعدد المتعلقات لانا نقول ذلك لا يناسب رأي المعتزلة لان العلم عندهم تعلق بين العالم والمعلوم لا صفة ذات تعلق فلا يستقيم حمل كلامهم على كونه صفة ذات تعلق الثاني ان شرط العلم بانه وقع هو الوقوع وشرط العلم بانه سيقع هو عدم الوقوع فلو كانا واحدا لم يختلف شرطهما فضلا عن التنافي الثالث يمكن العلم بانه عالم بانه سيقع في الجملة مع الجهل بانه عالم بانه وقع من جميع الوجوه وغير المعلوم غير المعلوم فلا يرد ما يتوهم ان هذا الوجه انما يدل على تغاير العلمين بالاعتبار لا بالذات كما هو المراد اذ الشيء الواحد يجوز ان يكون معلوما باعتبار مجهولا باعتبار آخر وتحقيق كلامهم في علمه تعالى بالجزئيات هو ان الاشياء الزمانية التي لها تعلق بالزمان ولا يمكن وجودها بدونه هو ما يكون تغيرا تدريجيا كالحركة وما يتبعها فان لها هوية منطبقة على الزمان يمتنع وجودها بدونه او دفعيا كالكون والفساد او ما يكون محلا للتغير على احد الوجهين كالاجسام فان الجسم من حيث ذاته ليس مما لا يحصل الا في الزمان او في طرفه لكنه لكونه محلا للتغير يستلزم الزمان ولا يوجد بدونه واما ما لا يكون تغيرا ولا محلا له كالمبدأ الاول والعقول المفارقة فانه ليس تغيرا ولا محلا للتغير فلا تعلق لها بالزمان بوجه ولا يسعها الزمان بالنسبة اليها الى ماض وحاضر ومستقبل كما ان الاشياء المكانية التي لها تعلق بالمكان ولا توجد بدونه هو ما يكون له الامتدادات الثلاث الطول والعرض والعمق او ما يكون محلا لما يكون له تلك الامتدادات ولا حالا فيه كالمجردات فلا تعلق له بالمكان ولا يسعها الامكنة بالقياس اليه الى قريب وبعيد ومتوسط فذاته تعالى لما لم يكن تغيرا ولا محلا للتغير بوجه لم يتصور له اختصاص بجزء من اجزاء الزمان لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته الحقيقية فلا يتصور في حقه حال الواحد وماض ولا مستقبل

لان بعض صفات عارضة للزمان بالقياس الى ما يختص بجزء منه بل كان نسبته الى جميع الازمنة
سواء فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له بحسب اوقاتها المعينة التي هي واقعة
فيها لكن لا من حيث دخول الزمان في علمه بحسب اوصافه الثلاثة اعني الحال والماضي والاستقبال
ولا يلزم منه خروج بعض الاشياء عن علمه لانه لما لم يكن بالقياس اليه ماض وحال
ومستقبل لم يتصور كون بعض الاشياء على هذا الوجه لا يكون جهلاً وانما يكون جهلاً لو
كان وقوع بعض الاشياء بالنسبة اليه في الحال او الماضي او المستقبل ولم يعلمها على
الوجه تتم ما ذكروه من انه تعالى لا يعلم خصوصيات الجزئيات بل انما يعلمها من حيث انها
ماهية متخصصة باوصاف يختص حملها بواحد جزئي وان لم يمنع نفس تصورها من وقوع
الشركة يستلزم حملها من بعض الوجوه تعالى عن قول المبطلين علواً كبيراً مع انه ينافي
لما ذهبوا اليه من ان الكل معلول للواجب العالم بذاته والعلم التام بخصوصية العلة
يستلزم العلم التام بخصوصية المعلوم وقد يعتذر عنه بان ادراك الجزئيات الجسمانية من حيث
هي جسمانية وان كان كمالاً للموجود الا انه ليس كمالاً مطلقاً لانه يوجب نقصاناً من وجه
لاستلزامه التجسم والتركب ولا استحالة في عدم ثبوته للواجب وان العلم بالعلة
انما يوجب العلم بالمعلول لا الاحساس به وادراك الجزئيات الجسمانية من حيث هي جزئية
جسمانية انما هو في حقنا لا بالنسبة الى الواجب وقال بعض المتأخرين من فلاسفة
الاسلام في تحقيق علمه تعالى ان المدرك لذاته كما لا يفتقر في ادراك ذاته الى صورة غير صورة
ذاته التي بها هو هو كذلك لا يفتقر في ادراك ما يصدر عنه الى صورة الاولى غير صورة ذلك
الصادر التي بها تصورها وتحضرها ولا يحتاج في تعقل تلك الصورة وادراكها الى صورة
اخرى من غير تضاعف الصور فينا بل ندركها كما يدرك غيرها بها مع كونها لم تصدر عنها
بانفرادها بل بمشاركة من غيرها فما يصدر عنه مجموع الموجودات الممكنة لذاته لا بمشاركة
غيره الذي لم يصدر عنه اولى ان لا يفتقر في ادراكها صدر عنه الى غير ذاته المعينة فيكون
المدرك محلا للصورة المدرك ومحاله ليس بشرط في ادراكه اياه ولو كان شرطاً لما امكن لنا
ادراك ذواتنا والاشياء الحاضرة لذواتنا ولو امكن حصولها منا غير الحصول فينا
لحصل الادراك ايضاً من غير حلول فان الحلول انما كان لحصول تلك الصورة لنا الذي
هو شرط في التعقل والادراك فاحتيج اليه بالعرض لا بالذات وحصول الشي لعلته الفاعلية

في كونه

في كونه حاصلاً لغيره ليس دون حصوله لعلته القابلة في كونه كذلك فالعاقل الفاعل لذاته
معلولاته الذاتية حاصلة له من غير ان يكون حالة فيه فهو فاعل لها من غير ان تحل فيه
فاذن الواجب لذاته كما لا بد عقله لذاته على حالة في الوجود وان زاد بحسب اعتبار
المعتبرين فكذلك وجود المعلول الاول وتعقل الواجب اياه لان ذاته علة لذات
معلول الاول وعقله لذاته علة لعقله لذات المعلول الاول واي دالعليين في
الوجود مع تغايرهما الاعتباري نعني ايضاً معلوليهما في الوجود مع التغاير الاعتباري
بينهما ايضاً فيعقل الواجب لذاته للعقل الاول هو اول المعقول لا يحتاج فيه الى حصول
صورة مستانفة تحل ذات الاول تعالى ثم لما كان لا موجود ممكن الا وهو معلول الواجب
وجب ان يعقل جميع الموجودات الممكنة الوجود بما فيها من الصور الحاصلة التي يدرك
بها تلك الموجودات الممكنة ما ليس من معلولاتها ولا يكون تعقل الواجب لتلك الموجودات
وما فيها من الصور بصور اخرى بل باعتبار تلك الجواهر والصور فيكون جميع الموجودات
الكلية والجزئية من الازل الى الابد معلومة له تعالى كل في وقته من غير ان يكون في علمه
كان وكائن ويكون بل هي حاضرة عنده في اوقاتها من غير لزوم شيء من المحالات التي
يذكر في نفي علمه تعالى هذا ما ذكره ويرد عليه انا لا نم انا اذا ادركنا الاشياء بالصورة لم صح
نحتج في ادراك الصورة الى صورة اخرى لكان مصدر الموجودات اولى بان لا يفتقر
في ادراك ما صدر عنه الى غير ذاته المعينة وانما يتم لو كان مطلق الحصول للشيء المجرد
كافياً في الادراك وهو ممنوع ولم لا يجوز ان يكون الحصول للقابل والحصول للعاقل
بمعنى في الحقيقة ويكفي في الادراك الحصول للقابل دون الحصول للفاعل
وعدم كون حصول الشي لفاعله في كونه حصولاً لغيره دون حصوله لقابله او كون
حصول الشي لفاعله اقوى في معنى الحصول للغير من حصوله لقابله انما يفيد لو كان
المعتبر في الادراك مطلق الحصول للغير دون خصوصية الحصول للقابل وهو ممنوع واي حاصل
انه يجوز ان يكون مفهوم الحصول للشي امراً عرضياً بالنسبة الى ما يصدق من الحصولات
ويكون المعتبر في الادراك هو احد المعروضين لا الآخر فلا يلزم من كون مطلق الحصول
للغير الذي هو العارض حاصلاً في ضمن المعروض الذي ليس معتبراً في الادراك حصول
الادراك وقوله كان كون المدرك محلاً لصورة المدرك ومحاله شرطاً في الادراك لما امكن

لنا شعور وادراك ذواتنا والاشياء الحاضرة لذواتنا انما تفيد عدم اشتراط حصول الصورة
والمثال في المدرك على العكس لا كفاية الحصول مطلقا في الادراك لجواز ان يكون كل من
حصول المجرد لذاته وحصول الصفات القائمة به له وحصول الصور والمثال كافيا في الادراك
ولا يكون حصول المعلول للعلة المجردة كافيا في ادراكها اياه لاحتمال ان يكون الحصولات
المذكورة متخالفة بالحقائق ويكون كل من الثلاثة الاول شرطا على البدل في الادراك
كافيا دون الرابع وايضا لو كان علمه تعالى بالاشياء عبارة عن وجودها لم يكن علمه
بها متقدما بالذات عليها لامتناع تقدم الشيء على نفسه فلا يكون لعلمه تعالى بها مدخل
في وجودها فيكون الاول تعالى فاعلا بالطبع لا بالارادة مع انهم لم يذهبوا الى ذلك
بل ذهبوا الى انه تعالى قادر مختار الا ان قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته
وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوانات لان افعالهم تابعة لاغراضهم
ولا كفاعلية المجبورين من ذوي الطبائع الجسمانية وان علمه تعالى هو عين ارادته وانما صح
جعل علمه تعالى ارادة اذا تقدم على معلوله بالذات ومنشأ للصدور واما اذا كان
عينه فلا م ان الامام الغزالي رح قرر الجواب عن احتجاجهم على الدعوى السابقة بانه
لم لا يجوز ان يكون العلم صفة واحدة لها اضافات متعددة وان يكون اختلاف المعلوم
انما يؤثر في اختلاف الاضافات دون العلم نفسه واما قولهم ان الاضافة الى المعلوم
المعين داخلة في حقيقة العلم ومهما اختلفت الاضافة اختلفت الشيء الذي الاضافة
ذاتية له ومهما حصل الاختلاف فقد حصل التغير فمردود بانه لو صح هذا لزم ان لا يعلم الاول
الا ذاته لانه لو علم الانسان المطلق والحيوان المطلق والجماد المطلق وهذه مختلفات
لا محالة فالاضافة اليها مختلفة فلا يصلح العلم الواحد لان يكون علما بالمختلفات على ما يقتضي
موجب ذلك تعدد العلوم واختلافها لا تعددها فقط مع التماثل اذ المتماثلات ما يسد
بعضها مسد البعض والعلم بالحيوان لا يسد مسد العلم بالجماد ولا العلم بالبياض يسد
مسد العلم بالسواد فلا يستوي كون علم واحد هو علمه بذاته مع انهم ذهبوا الى ان علمه تعالى
بالاشياء منطوية في علم واحد هو علمه بذاته الذي هو عين ذاته من غير مزيد عليه وانت
تعلم ان هذا الالزام لا يرد على الشيخ فانه ذهب الى ان علمه تعالى صور متعددة بتعدد
المعلولات مع انه متمسك بهذه الحجة على عدم علمه تعالى بالجزئيات الزمانية من حيث جزئيتها زمانية

ما

ما ذكره من التقرير غير تام في الجواب وقوله فيوجب اختلافها لا تعددها مع التماثل غير صحيح قوله
اذ المتماثلات ما يسد بعضها مسد البعض ان اراد في جميع الاحكام فمم والا لم يتصور
تماثل بين اثنين اصلا وان اراد في بعض الاحكام او فيما يجب ويمكن ويمتنع فمسلم ولكن
لا نسلم ان العلم باحد الشيئين لا يسد مسد العلم بالآخر فيه

فصل في ابطال قولهم ان السماء متحركة بالارادة

قالوا ان الاجرام الفلكية حيوانات لها نفوس متعلقة باجرامها
تعلق نفوسنا بابداننا فكما ان ابداننا تتحرك بالارادة لغرض من الاغراض
الجزئية فكذا الافلاك وهذه الدعوى وان كانت من الامور الممكنة فان الله تعالى قادر
على ان يخلق الحيوة في كل جسم فلكيا او عنصريا صغيرا او كبيرا مستديرا او مضلعا لكن
الشان في اثبات وقوع ذلك بطريق القياس العقلي وحجتهم التي تمسكوا بها هي ان قالوا
الفلك جسم متحرك بالذات وكل متحرك بالذات فحركته اما طبيعية او ارادية او قسرية
لان مبدأ الحركة اما خارج عن المتحرك ممتاز عنه في الوضع والاشارة اولا والاول
الحركة القسرية والثاني لا يخلو من ان يكون له شعور بما يصدر عنه من الحركة اولا والاول
الحركة الارادية والثاني الطبيعية لا جائز ان يكون حركات الافلاك طبيعية لان كل
وضع يتوجه اليه المتحرك بالاستدارة يكون تركه ذلك الوضع هو عين التوجه اليه فيكون
المهروب عنه بالطبع بعينه مطلوبا بالطبع في حالة واحدة بل يكون الهرب عن الشيء عين طلبه
وانه ممتنع بديهة ولا جائز ان يكون قسرية لان القسر انما يكون على خلاف الطبع فحيث
لا طبع فلا قسر وايضا لو كانت حركاتها قسرية لكانت على موافقة القاسر فوجب
تشابهها في حركاتها في الجهة والسرعة والبطء وتوافقها في المناطق والاقطاب اذ لا
تمانع الامور بعضها لبعض لكن حركاتها كما شهدت به الارصاد ليست متشابهة
ولا متوافقة فتعين ان يكون ارادية وجوابه انا لا نم ان الافلاك متحركة والذي عول
عليه الرياضيون في ان الافلاك متحركة هي المشاهدة وهو انما يدل على حركات الكواكب
دون الافلاك وانما تثبت حركاتها الواسع لو امتنع الخرق عليها وهو مم وما ذكروه
من الدليل على امتناع الخرق عليها من انها لو كانت قابلة للخرق لكانت اجزاؤها
قابلة للتفرق فيلزم ان يكون الجهات متحددة قبلها اذ التفرق لا يكون الا بالحركة
المستقيمة فعلى تقدير تسليمه انما يتم في المحدد دون ما عداه واما الطبيعيون فعمدتهم

في اثبات كون الافلاك متحركة بالاستدارة هو ان كل جزء من الاجزاء المفروضة للفلك لا يخلو
من الوضع والمحاذاة ما هو عليه بحسب ذاتها والا لكانت متخالفة في الطبيعة لاختلافها
في اللوازم فلا يكون الفلك بسيطا فاذن فرض يعرض له هو حالة ممكنة الزوال نظرا
الى ذاته وامكان زواله يقتضي صحة انتقال كل واحد من تلك الاجزاء الى وضع وذلك
بالحركة المستديرة فهي على الفلك جائزة وهي لا تتصور الا بالميل لان الميل هو العلة القريبة
للحركة فيجوز ان يكون في الافلاك ميل مستدير فوجب ان يكون فيها مبدأ ميل مستدير
لان امكان الميل يدل على امكان المبدأ والمبدأ هو الصورة النوعية التي لا تكون
بالقوة في الفلك الذي هو حاصل بالفعل ووجود مبدأ الميل المستدير في الجرم البسيط
دل على انه لا عائق فيه عن ذلك الميل بحسب الطبع والعائق الخارجي ايضا ممتنع
وجوده عند الاجرام السماوية ووجود مبدأ الميل وعدم العائق يدلان على وجود
الميل بالفعل فيها ميل مستدير بالفعل بحسب الطبع فهي متحركة بالاستدارة هذا ما ذكره
الطبيعيون وهو ايضا غير تام اما اولا فلانه مبني على البساطة وذلك لا يتم الا في المجرد
دون ما عداه واما ثانيا فلان اللازم لعدم وجوب الوضع والمحاذاة للاجزاء المفروضة
للفلك جواز زواله عنها وذلك لا يستلزم جواز الحركة عليها لجواز ان يكون زوال الوضع
والمحاذاة بحركة غيرها مما اعتبر تلك المحاذاة والوضع معه سواء كانت تلك الحركة طبيعية
او قسرية لو لم تجز الحركة عليها بالنظر الى طبايعها لكانت ممتنعة بالنظر اليها ولصار حركتها
بالنظر الى طبايعها عبارة عن اقتضاء طبايعها لعدم حركتها اعني سكونها ومعناه وجوب
الوضع لطبايع الاجزاء فلو لم تجز الحركة عليها لزم ان يجب الوضع بالنظر الى طبايعها منه
وايضا فان النصف من الفلك فوق الافق والنصف الاخر منه تحته فلو فرضنا ان ما سوى
الفلك من العناصر والمركبات بحالها لا يتغير اصلا فلا يسكن النصف الفوقاني من الفلك
لا يقتضي طبيعة الفوقية ولا يأبى عن التحتية وكذا النصف التحتاني منه لا يقتضي طبيعة
التحتية ولا يأبى عن الفوقية والا لزم اصلا مقتضيا طبيعة واحدة بسيطة
فبالنظر الى طبيعتها يجوز ان يصير الفوقاني تحتانيا وبالعكس ومع ذلك لا تجوز الحركة
عليها اذ المفروض ان ما سوى الفلك لا يتبدل عن حاله لامتناعه لا نم ان مع اقتضاء
طبايعها السكون وجوب الوضع لطبايع الاجزاء فانه لا يكفي في وجوب الوضع وجوب سكون

تلك

تلك الاجزاء فقط بل لا بد مع ذلك من وجوب سكون ما اعتبر الوضع والمحاذاة معه وهو ظ
فلا خلف والفوقية والتحتية للنصف من الفلك اعتبار محض هنا لا اصل له بل الواقع ان
النصف من الفلك يحاذي النصف من الارض والنصف الاخر منه يحاذي الاخر منها
والنصفان من الفلك لا يقتضي طبيعتهما محاذاة نصفي الارض بعينهما ولكن
ذلك لا يستلزم جواز الحركة بل يكفي في ذلك جواز الحركة قسرا او طبعا ولا باقية
على حالها واما ثالثا فلجواز ان يختص لجزء من الفلك صورة نوعية لا يشارك فيها
جزء الكل فيكون تلك الصورة مقتضية لوضع معين لا تنافيها اصلا واما رابعا
فلانا لا نم انه يجب ان يكون في الافلاك مبدأ ميل مستدير فان الذي يشتمل عليه
صحة ما تقدم امكان الحركة المستديرة وذلك لا يستلزم وجود الميل المستدير بل امكانه
ولا يلزم من امكانه وجود مبدأه بالفعل بامكانه فان قلت قد اقيم الدلالة عليه
فيما سبق بان المبدأ هو الصورة النوعية فاذا كانت ممكنة في الفلك الموجود بالفعل
يلزم وجودها فيه بالفعل والا لم يكن الفلك موجودا بالفعل لامتناع وجود الجسم
بدون الصورة النوعية قلت كون المبدأ هو الصورة النوعية ثم اذ لم يثبت
فيما سبق الا انه يمكن وجود الميل المستدير في الفلك وذلك لا يستلزم ان يكون مبدأه
هو الصورة النوعية الفلكية لجواز ان يكون امرا خارجا وما قيل من ان الامر الخارجي
يكون قاسرا او لا قاسرا ثم اذ لا دليل عليه فان قلت لا بد من ان يكون المبدأ
الصورة النوعية او الامر الخارجي فان كان الاول فلزوم وجوده ظ وان كان الثاني
فكذا لان ذلك الامر الخارجي يكون قاسرا فيمكن التحريك القسري وقد ثبت عندهم
ان ما يقبل تحريكا قسريا فلا بد فيه من مبدأ ميل طبيعي ولما امتنع على الافلاك
الميل المستقيم كان ذلك المبدأ مبدأ للميل المستدير وبذلك يتم المط قلت لا نم ان كل
ما يقبل تحريكا قسريا فلا بد فيه من مبدأ ميل طبيعي وما ذكر من الدليل عليه غير تام
على ما عرف في موضعه واما خامسا فلانا لا نم ان وجود مبدأ الميل المستدير في
دل على انه لا عائق فيه عن ذلك وما يقال من ان الطبيعة الواحدة لا تقتضي شيئا
لما توقفها عنه انما يصح في الطبيعة لكونها غير شاعرة واما في الطبع الذي هو اعم منها
والكلام فيه منها فلا واما سادسا فلانا لا نم ان لا عائق عن الحركة المستديرة الا ذ و

مثل بسيط او مركب انما يتم لو انحصر العايق في الجسم وهو ممنوع ولانم انتفاء الامتناع وجود ما فيه
مثل بسيط او مركب عند الاجرام السماوية لان ذلك لم يثبت الا في المحدود واما ثانيا
فلانا لانم ان وجود الميل وعدم العايق يدل لان على وجود الميل بالفعل فيها لجواز ان
يكون هناك شرط يتوقف وجود الميل عليه ولا يوجد الميل لانتفاء ذلك الشرط
م ان ما ذكروه من الدلايل على ان الافلاك متحركة على الاستدارة معارض بان
الاجزاء التي يدور عليها الفلك على تقدير حركته كساير الاجزاء التي لا يدور عليها
فان النقطتين اللتين يكونان قطبي الفلك مساويان ساير النقط المفروضة فيه
فكونه متحركا على وضع مخصوص لم يرجع الى محركه وان لم يعلم تعينه هذا ولو سلم ان الفلك
متحرك فلانم انه لا يجوز ان تكون حركته طبيعية قوله لان كل وضع يتوجه اليه المتحرك بالاستدارة
يكون تركه ذلك الوضع متوجها اليه قلنا لانم لان الوضع الاول قد انعدم بتركه وعوده
لا يعاد بل غايته انه يوجد الى مثله ولانم استحالته فان قلت يمكن ان يستدل على امتناع
كون حركة الفلك طبيعية بطريق آخر لا يتوجه عليه ما ذكر وهو ان المتحرك بالاستدارة
يطلب بحركته المستديرة وضعا ثم يتركه ومثله لا يتصور من فاقد الارادة لان طلب
الشيء المعين وتركه لا يكون الا باختلاف الاغراض الموقوفة على الشعور والارادة
قلت هذا منقوض بحركة الحجر من علو الى سفل تتبعها الحركة ثم تتركه فان قلت ليس المطلوب
فيما ذكر من المثال شيء من النقط الواقعة في وسط المسافة بل المطلوب طبعا هو الحصول
في الحيز الطبيعي ومن ضرورته مرور الجسم في حركته الى تلك النقط قلت فكذا فيما نحن
بصدده يجوز ان لا يكون الاوضاع المذكورة مطلوبا للطبيعة الفلكية بل يكون المطلوب
نفس الحركة فان قلت الحركة ليست من الامور المطلوبة لذواتها بل حقيقته التأدي الى الغير
فلا يكون مطلوبة لذواتها بل لغيرها قلت لانم ان الحركة لا يكون مطلوبة لذاتها ولانم
ان حقيقته التأدي الى الغير فان هذا من مصطلح الفلاسفة واما الدليل على ذلك
ولا يلزم من وجودها مع التأدي دائما كون حقيقتها ذلك ولو سلم انها لا يكون طبيعية
ولكن لانم انها لا يكون قسرية قولهم لان القسر انما يكون على خلاف الطبع تم اذ لا يلزم
من عدم الطبيعة استحالة كون الحركة قسرية فانها حركة المتحرك من مبداء خارجي سواء
وجد للمتحرك طبيعة تقتضي خلافها او لم توجد واما ما ذكروه من ان العادم للميل الطبيعي

لو

لو تحرك بالقسر لزم ان يكون الحركة مع العايق كهي لا معه لا يتم على ما عرف في موضعه على انه لا يلزم
من عدم كون حركاتها المستديرة طبيعية ان لا يكون هناك طبيعة تقتضي سكونها لان الحركة
فانه يجوز ان لا يكون حركاتها المستديرة طبيعية ويكون للافلاك المتحركة بها طبايع تقتضي غير
تلك الحركات ويكون تلك الحركات قسرية ولانم ايضا انها لو كانت حركاتها قسرية
لكانت على موافقة القاسر فوجب التشابه وانما يلزم ذلك لو كان القاسر منحصرا في الافلاك
وهو ممنوع فصل في ابطال ما ذكروه من الغرض المحرك للسماء قالوا الغرض المحرك للسماء هو
التشبه بالعقول المفارقة لان حركة الفلك ارادية لما مر وكل حركة ارادية فهي لغرض فان
البديهة تشهد بان الحالة الملايمة المسماة بالارادة لا تتعلق الا بشيء مشعور به يرى المحرك
بالارادة وجوده اولى من عدمه وذلك الشيء هو المسمى بالغرض وما يتوهم من ان لنا حركات
ارادية من غير ان يكون هناك غرض كحركة العابث باللحية والساهي والنايم فجوابه ان
في العبث ضربا خفيا من اللذة وان النايم والساهي انما يفعلان لتحصيل اللذة او ازالة
حالة مملولة او ازالة وصب وعدم تذكر العابث والساهي لتحصيل تلك الغاية لا يستلزم
عدم تخيلها لان تخيل الغاية شيء والشعور بذلك التخيل شيء آخر والحفاظ ذلك الشعور
شيء ثالث يتوقف وجود التذكر على جميعها فلا يلزم من عدمه عدم التخيل لجواز ان يكون
لعدم الشعور بذلك التخيل او لعدم انحفاظ الشعور واذا ظهر انه لا بد للحركة الارادية من غرض
والغرض لا يخلو اما ان يكون حسيا او عقليا لا جايز ان يكون الغرض المحرك للفلك حسيا
لان كل محرك عرضه حسي لا يكون فيه جذب ملايم ولا دافع منافر عند المدرك لم يصح ان يكون
غرضا له باعثا على الفعل بالضرورة وجذب الملايم هو الشهوة ودفع المنافر هو الغضب
وهما ممتنعان على الفلك لانهما يختصان بالجسم الذي ينفعل ويتغير من حال ملايمة الى حال
غير ملايمة وبالعكس والافلاك لا تحترق ولا تنثلم لتزول صورتها الجسمية الى صورة اخرى
ولا تكون ولا تفسد لتتبدل صورها النوعية بعضها ببعض ولا تنمو ولا تذبل ولا تتخلخل
ولا تتكاثف لتغير مقاديرها زيادة ونقصانا ولا تستحيل في كيفياتها من اشكالها
واستداراتها بل لا يتغير فيها الا في اوضاعها التي لا يتصور كون بعضها طبيعيا واولى
لانها لبساطتها تكون نسبتها الى جميع الاوضاع على السواء فظهر ان الاجرام السماوية
لا تتغير من حال ملايمة الى غير ملايمة وبالعكس فلا يكون لها شهوة ولا غضب فلا يكون

حركاتها لاغراض حسيه فيتعين ان يكون الغرض امرا عقليا وذلك الامر العقلي اما ان يمكن
حصوله بالحركه او يمتنع والثاني بط لان الارادة المنبعثة عن تصور عقلي لذات عاقله
مجردة بحسب ذاتها عن العوارض المادية يستحيل ان يكون نحو شيء مح ولان طلب المح
لا يدوم ابد الدهر اذ لا بد من اليأس عن حصوله اذ هذا شانه فيضعف الحركه ولا يستمر
وهو مح لان الحركات الفلكيه واجبه الدوام لانها حافظه للزمان الذي يمتنع عليه العدم
سابقا ولاحقا فيتعين ان يمكن حصوله بالحركه وح اما ان يكون عايدا الى العالم
العنصري او الى نفسها او الى امر اعلى منها لا سبيل الى الاول والثالث والا يلزم
استكمال الكامل بالناقص اما على الثالث وهو ان يكون الغرض عايدا الى العالي
فط لان العالي كامل وقد استفاد كماله من السافل الذي هو ناقص واما على الاول
وهو ان يعود الغرض الى السافل فلان ايصال ذلك الغرض الى السافل يجب ان يكون
اولى بالقياس الى الفلك والا لم يصلح غرضا له وح يستفيد الفلك تلك الاولوية
من السافل باتصال كماله اليه على ان العالم العنصري احقر بالنسبة الى اجرامها الشريفة
من ان يتحرك لاجلها فانها اعظم من الف [illegible] بخلاف العالم العنصري وليس مجموعها بالنسبة
الى الاجرام الفلكيه قدر يعتد به بل الى واحد من الافلاك فضلا عن مجموعها فتعين
ان يكون الغرض عايدا الى انفسها وح لا يخلو من ان يكون ذلك الغرض نيل ذات
او نيل صفه لذات او نيل شبه ذات او صفه لذات لا سبيل الى الاول لان نيل
الذات لا يكون الا دفعة فكان اذا استلب وقعت الحركه وهو مح لاستلزامه انقطاع الزمان
ولا الى الثاني لان نيل الصفه لا يتصور الا اذا استلب من محلها لطالبها بالحركه وهو
مح لما عرفت من الاعراض يمتنع عليها الانتقال فيكون الغرض يمتنع الحصول بالحركه وقد
عرفت استحالة كون الغرض كذلك وان لم تستلب بعينها بل حصل ما يماثلها فالمطلوب
هي بل شبيهها وهو الذي نبين بعد من الثالث وهو ان يكون الغرض نيل شبه ذات
او صفه فيكون للفلك معشوق موجود وهو يطلب التشبه به فالمط اما ان يكون
نيل التشبه المستقر اي شبيهها واحدا باقيا دايما فيلزم احد الامرين اما انقطاع الحركه
او طلب المح او يكون نيل التشبه الغير المستقر اي شبيهها بعد شبه بحيث يحفظ شبه الخ
ولا الى اما ان يحفظ نوعه بتعاقب الافراد او لا يحفظ والثاني بط والا لزم وقوف

الفلك

الفلك فاذن المط هو حفظ النوع بتعاقب افراد غير متناهيه فهو المتشبهات الغير المتناهية
مع المعشوق اما من حيث براءته من القوة او من حيث انه بالقوة والثاني مح
لان كونه بالقوة نقصان فلا يكون مطلوبا فيكون المط حصول المتشبهات الغير المتناهية
مع المعشوق في صفات كمال غير متناهية فيكون للفلك معشوق موصوف بصفات
كمال غير متناهية ولا يجوز ان يكون ذلك المعشوق المتشبه به واحدا والا لكان النسبة
في جميع السماويات واحدا لان المطلب متى كان واحدا وليس كذلك لان حركة الافلاك
متخالفه في الجهة والسرعة والبطوء لا ان يكون جرما فلكيا او نفسا فلكية والا لكانت
حركة المتشبه والمتشبه به متفقه في النهج والسرعه والبطوء وليس كذلك ولا عقلا واحدا
لما مر فيتعين ان يكون المتشبه به عقولا متكثرة هي بالفعل من جميع الوجوه فيتشبه بها
النفوس الفلكيه حتى لا يبقى شيء فيها شيء بالقوة لا على معنى ان تلك النفوس الفلكية
تخرج الى كل كمالاتها بالفعل في وقت ما بحيث لا يبقى فيها شيء بالقوة في ذلك الوقت
فانها لو كانت كذلك لصارت عقلا مجردا بالكليه ولم يبق محركة للفلك فيبطل
حركته وقد عرفت ان ذلك مح بل على معنى انها تقصد بالتشبه اخراج كمالاتها كلها
الى فعلها ولكنها لا تخرج كلها الى الفعل دفعة اذ ليس بالقوة فيه غيرها ومنها ما هو
بحسب نفسه وليس في ذلك سوى الاوضاع بل امر آخر اجل واعلى فالافلاك باخراجها
الاوضاع الممكنة التي لا نهاية لها من القوة الى الفعل يحصل لها التشبه في كونها بالفعل
الى المبادي العاليه فتنفس تشبهها المذكور كمالا متواليه ويكل نفس من تلك النفوس
تستفيض عنها بما تنال من مبدئها القدسي حركه وبتلك الحركه تعد لتحصيل كمال شرف
عنها وكل اشراف يوجب شرفا وحركه مستدعيه لاشراق آخر وهكذا الى غير
انقطاع ولا وقوف في حركاتها المعدة لتحصيل كمالاتها على التوالي وبهذا ظهر ان
ما طعن جماعه من اكابر الفضلاء ان الحكماء ذهبوا الى ان حركات الافلاك لمجرد
اخراج الاوضاع من القوة الى الفعل لئلا يبقى في الفلك شيء بالقوة
وشنعوا عليهم بان الواحد منا لو اخذ يشتغل في زوايا الدار قائلا ان مقصودي
ان اخرج اوضاعي الي بالقوة الى الفعل يعد جاهلا مجنونا من قبيل بعض الظن
اذ الحكماء لم يذهبوا الى ان حركاتها لمجرد ذلك بل طلبا للكمالات اللايقة بها منها

ماهو بحسب جسمه وهو الاوضاع ومنها ما هو بحسب نفسه وهو اجل واعلى منها وتحسه ان الفلك
متحرك ويتوجه بواسطة تلك الحركة الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل ويحصل له بواسطة
كل وضع تشبه الى العقول التي هي بالفعل من جميع الوجوه ثم اذا زال وضع ذلك التشبه
الذي كان بواسطة ذلك الوضع واذا حصل وضع آخر حصل تشبه آخر فكان نوع الوضع
محفوظ بتعاقب الاوضاع محفوظ نوع التشبه بحسب تعاقب المتشابهات وتعلل بواسطة
تلك المتشابهات الفيض من مبدايه فهناك اربع سلاسل سلسلة الحركات ثم سلسلة الاوضاع
ثم سلسلة التشبهات ثم سلسلة الادراكات الكمالات والحركات والاوضاع كمالات للجسم
والتشبهات وما يترتب عليها فهي كمالات للنفس هذا على ان تعاقب هذه الاوضاع
يستلزم ترشح الخير على العالم السفلي ويتبع تلك الآثار من الخيرات ما انت خبير بجملته
وان لم يكن لنا سبيل الى الاحاطة بتفاصيله فالافلاك مشبهة بالمبادي باخراج الاوضاع
الممكنة من القوة الى الفعل في كونها بالفعل ويترشح عنه الخير على السافلات ويتبع السافل
وان لم يكن مقصودا من حركات الافلاك قصدا كما عرفت لكنه مقصود وستعلم حينئذ انها
شبيهة بالعقول وليس حال الانسان المشتغل في زوايا الدار كذلك فلا ورود لما ذكروا
من التشنيع ثم انه لا استبعاد في ان يحصل للنفوس الفلكية بسبب اخراجها الاوضاع الممكنة
لاجرامها من القوة الى الفعل استعدادات يترتب عليها فيضان الكمالات دون النفوس الانسانية
اذ هما مختلفتان بالحقيقة فيجوز ان يكون استعدادها لحصول الكمالات اقوى من استعداد
النفوس البشرية فيتم استعدادها لحصول الكمالات باخراج الاوضاع الممكنة لاجرامها
من القوة الى الفعل فيفيض تلك الكمالات عليها من مبدائها بخلاف النفوس الانسانية
هذا غاية تقرير ما ذكروا في هذه المسئلة ~~وحوائه~~ دوائه لا نم ان الحركة الفلكية ارادية
وما ذكروا بيانه من الدليل فقد عرفت ضعفه ولو سلم ذلك فلا نم لزوم غرض وغاية
للحركة ولم لا يجوز ان يكون نفس الحركة وما يقال من ان حقيقتها التادي الى الغير فلا تكون
مطلوبة لذاتها فقد عرفت ما فيه ولو سلم ذلك فلا نم ان الغرض لا يكون حسيا
قوله لان الداعي اليه اما الشهوة او الغضب وهما محالان على الفلك قلنا لا نم استحالتهما
على الفلك فان اللازم في البسيط هو تشابه اجزائه المفروضة في الحقيقة واما تشابه
احواله فغير لازم ومن الجائز ان يكون للفلك شهوات غير متناهية على نحو ما ذكروه من ان الفلك

لا يتحرك ولا يلتئم

لا يتحرك ولا يلتئم ولا يتكون ولا يفسد ولا يتغير من حال ملائمة الى خلافها ان تم فانما تم
في المحدد الذي هو الفلك الاطلس دون ما سواه فيقصر دليلهم عما ادعاه ثم لا نم
امتناع طلب الخ وما ذكره من ان الارادة المنبعثة عن تصور عقلي لذات مجردة بحسب
ذاتها عن العوارض المادية يستحيل ان يكون لتوسع ما فكلام اقناعي لا يعول عليه في المطالب
البرهانية وكذا ما ذكر من ان طلب الخ لا يدوم ابد الدهر بل لا بد من الناس عن حصول
ما هذا شانه فانه ليس بيقيني ولا نم ايضا امتناع استكمال العالي بالسافل ولم لا يجوز
ان يكون للسافل كمال ليس للعالي فيستفيد منه وان كان كمال العالي اكثر وما ذكروا
من ان العالم العنصري احقر بالنسبة الى اجرامها الشريفة من ان يتحرك لاجلها
فكلام خطابي ولا نم ايضا انه لا يكون العرض نيل ذات قولهم نيل الذات لا يكون
الا دفعة فوقف الحركة فيقطع الزمان وهو محال قلنا لا نم امتناع انقطاع الزمان
وقد تقدم في مسئلة قدم العالم ولو سلم فانما يعتد في الفلك الاعظم لان الحركة
للزمان انما هي حركته فقط ولا نم ايضا ان المشبهة به لا يجوز ان يكون واجبا قولهم
والا لكان المشبه به في جميع السماويات واحدا قلنا لا نم ولم لا يجوز ان يكون التخالف
لاختلاف القوابل في النوع او لاختلاف الكمال المشبه به في الواجب بحسب الاعتبار
ولا نم ايضا انه لا يجوز ان يكون المشبه به جرما فلكيا او نفسا فلكية قولهم والا
لكانت حركة المشبهة والمشبه واحدا في السرعة والبطوء والنهج قلنا لا نم وانما
يلزم ذلك ان لو كان التشبه في الحركة واما اذا كان التشبه في كمال آخر لجرم الفلك
او نفسه فلا ولا نم ايضا انه لا يجوز ان يكون عقلا واحدا قولهم اذ يلزم التشابه
الافلاك في منهاج الحركة وسرعتها وبطوئها ثم اذ يجوز ان يكون لعقل واحد كمالات
متعددة فيشبه كل فلك به في واحد من كمالاته فلا يلزم التشابه فما ذكر فلا يثبت
تعدد العقول كما زعموا قال الامام الغزالي رحمه الله نقول لهم ما ذكرتموه من الوضع اعني
التشبه بالفعل حاصل بالحركة المغربية فلم كانت الحركة الاولى مشرقية ولهذا
كانت حركات الكل الى جهة واحدة وان كان في اختلافها نفع للعالم العنصري
فهلا اختلف بالعكس فان كل ما ذكروه من حصول الحوادث باختلاف الحركات
من التثليثات والتسديسات وغيرها يحصل بعكسه وايضا يمكن لها الحركة

(ان كان)
الى الجهة الاخرى مع انها لا تتحرك حينئذ من جانب ومرة من جانب اسفلها لا يمكن لها
في اسفلها تحت ممكن بكمال ولقائل ان يقول لهم ان يتخلصوا عنه بان المقصود بيان غرض الافلاك
في حركاتها الارادية لا بيان غرض اختيار الجهة وما ذكرتم لا يفيد فيما هو المقصود وغرض
اختيار الجهة امر لا تهتدي العقول الى اكتناهه ذكره ولسنا ندعي الاطلاع على اسرار ملكوت
السماوات فان النفوس الانسانية التي هي في عالم الغربة والانغماس في كدورات الطبيعة
وظلمات الهيولى لا تطلع على جميع ما في العالم العنصري الذي هو احقر واخس بالنسبة
الى اجرام الافلاك في نفوسها فكيف على جميع ما في عالم الافلاك فصل في ابطال قولهم
ان نفوس السماوات مطلعة على جميع الجزئيات الحادثات مما كان وما يكون وما هو قالوا جميع الامور
الكلية مما تحقق او سيتحقق او هو متحقق في الحال مرتسمة في المبادي العالية من العقول
المجردة والنفوس الفلكية اما ارتسامها في العقول فعلى الوجه الكلي وقد سبق الكلام فيه
واما في النفوس الفلكية فعلى الوجه الجزئي على رأي المتأخرين اذ ليس للافلاك نفوس
مجردة عندهم او على الوجهين جميعا على رأي الشيخ ابي علي لانه يثبت للافلاك نفوسا
مجردة متعلقة باجرامها كتعلق نفوسنا بابداننا ونفوسا منطبعة في اجرامها
كنفوسنا الناطقة التي ترتسم صور الجزئيات فيها الآن الافلاك لبساطتها لا تختص
تلك القوة بجزء معين منها بل تعم جميع اجزائها بخلاف الانسان فان تلك القوة فينا
في الدماغ وزعموا ان هذا هو المراد مما ورد في الشرع الشريف من كون جميع الحوادث
مكتوبة في اللوح المحفوظ فان اللوح عبارة عن النفوس الفلكية وانتقاشها بصور
الجزئيات هو المراد من كونها مكتوبة في اللوح لا ان اللوح جسم مسطح من درة بيضاء
كتب عليها ما كان وما سيكون وما هو كائن في الحال كما تكتب الصبيان على الالواح
لان الحوادث الجزئية غير متناهية وكل جسم فهو متناهي المقدار ولا يمكن ان تكتب على
سبيل التفصيل امور غير متناهية على جسم متناهي المقدار وهذا بناء على ما زعموا
من قدم العالم وعندنا العالم حادث بجميع ما فيه فلا تكون جزئياته غير متناهية
فلا استحالة في ان يكتب على لوح متناهي المقدار جميع ما كان وما سيكون
الى يوم القيامة كما نطق به قول رسول الله صلى الله عليه وسلم جف القلم بما هو كائن
الى يوم القيامة نعم لو قيل بكون الحوادث باجمعها من الحوادث في دار الآخرة لا الى نهاية

مكتوبة

مكتوبة في اللوح لم يتصور انتقاش الجسم المتناهي المقدار على النقوش الدالة عليها
على سبيل التفصيل اللهم الا على ضرب آخر لا يقدر على اكتناهه القوى البشرية
حجة الاسلام الغزالي رحمه الله نقل عنهم حجة لاثبات هذا المطلب محصلها ان حركة الفلك
ارادية لما تقدم والحركة الارادية لا تكفي في وقوعها الارادة الكلية لان الواقع
في الوجود جزئي معين من جزئياتها ونسبة الارادة الكلية الى جميعها واحدة فوقوع
هذا المعين بها دون آخر ترجيح بلا مرجح فاذن لا بد فيها من ارادة جزئية
متعلقة بخصوصية الحركة الواقعة فللفلك ارادة جزئية متعلقة بكل حركة جزئية معينة
من نقطة معينة الى نقطة معينة اخرى فله لا محالة تصورات جزئية لتلك الحركات المعينة
بالقوة الجسمانية ضرورة ان ارادتها موقوفة على تصورها وان الجزئيات الجسمانية لا يدرك
الا بآلات جسمانية فان المسافة تنقسم لا محالة على امتداد يمكن ان يفرض فيه حدود
بحسب المسافة بها الى اجزائها فقاطع تلك المسافة يتخيل الوصول الى اخرها او لا ثم يتخيل
تلك الحدود واحدا بعد واحد وينبعث عن كل تخيل ارادة جزئية لقصد ذلك الحد
ومع وصوله اليه تفنى تلك الارادة وتتجدد غيرها فيصير كل ارادة سببا لوجود حركة
كل حركة سببا للوصول الى حد وكل وصول الى حد سببا لوجود ارادة تتجدد معه وهكذا
فاذا كان للفلك تصور الجزئيات الحركات احاط لا محالة بما يلزم منها من اختلاف
النسب مع الارض من كون بعض اجزائه طالعة وبعضها غاربة ومن كون بعضها
في وسط سماء قوم وتحت قدم قوم وكذا يعلم ما يلزم من اختلاف النسب التي تتجدد
بالحركة من التثليث والتسديس والمقابلة والمقارنة الى غير ذلك من الحوادث السماوية
والحوادث الارضية اليه تستند الى الحوادث السماوية اما بغير واسطة او بواسطة
واحدة او اكثر وبالجملة فكل حادث ارضي فله سبب حادث الى ان ينقطع التسلسل بالارتقاء
الى الحركة السماوية التي بعضها سبب لبعض فاذا اسبابها اسباب الحوادث الجزئية
السماوية فالمتصور للحركات متصور لها لان تصور الملزوم يستلزم تصور لوازمه ولوازم
لوازمه الى اخر السلسلة وعدم علمنا بما يحدث في المستقبل لعدم العلم بجميع اسبابه لان
السماويات كثيرة ولها اختلاط بالحوادث الارضية وليس في القوى البشرية الاطلاع
عليها ونفوس السماوات مطلعة عليها لاطلاعها على السبب الاول ولوازمها ولوازم
لوازمها

مطلب في تعبير الرؤيا في المنام

الى آخر السلسلة **قال** ولهذا زعموا ان النايم يرى في نومه ما يكون في المستقبل فان
النفس الانسانية من شانها الاتصال بتلك المبادي الا انها مشغولة بالتفكر فيما يورده
الحواس عليها فاذا وجدت فرصة الفراغ من ذلك اتصلت بطباعها بها فينطبع فيها
من الصور الحاصلة هناك ما هو اليق بتلك النفس من احوالها واحوال ما يقرب منها من الاهل
والولد والبلد ثم ان القوة المتخيلة التي من طباعها المحاكاة تحاكي تلك الامور بامثلة
تناسبها في الجملة فتنمحي المدرك الحقيقي من الحفظ فيحتاج الى التعبير وهو ان يرجع من الصورة
التي في الخيال الى المعنى الذي صورته المتخيلة بتلك الصورة وزعموا ان النبي ايضا يطلع
على الغيب بهذا الطريق الا ان نفوس الانبياء لقوتها ووفائها بالجوانب المتقابلة
لا يستغرقها الحواس الظاهرة فلا يكون اشتغالها بتدبير البدن مانعا من اتصالها بتلك
المبادي فلا جرم يرى هو في اليقظة ما يراه غيره في المنام ثم ان القوة المتخيلة تمثل له
ايضا ما رآه وربما يبقى الشيء بعينه في ذكره وربما يبقى مثاله فيفتقر مثل هذا الوحي
الى التعبير ولولا ان جميع الكائنات ثابتة في اللوح المحفوظ لما عرف الانبياء الغيب
في يقظة ولا منام **ثم اجاب** عما نقله ما حاصله انه لم لا يجوز ان يكون اطلاع النبي
على الغيب واطلاع النايم في نومه لما يكون في المستقبل بتعريف الله تعالى ابتداء وبواسطة
ملك من الملايكة من غير احتياج الى شي مما ذكروا واما ما ذكرتموه من مقدمات فسابطول
بابطالها لكننا نشارع في مقدمات ثلث منها الاولى قولكم ان حركات الافلاك ارادية
وقد فرغنا من ابطالها فيما سبق الثانية قولكم لا بد في الحركة الارادية من ارادات
جزئية وتصورات جزئية للحركة الجزئية فانها غير مسلمة اذ ليس للفلك جزء عندكم بل هو
متصل في نفسه وانقسامه ليس الا بحسب الوهم والحركة فانها واحدة بالاتصال
فيكفي في صدورها الى استيفاء الابون المتممة لها ويكفيها التصور الكلي والارادة الكلية
قال ولتمثل للارادة الكلية والجزئية مثالا ليفهم غرضهم فاذا كان للانسان
غرض كلي في ان يحج بيت الله مثلا فهذه الارادة الكلية لا تصدر منها الحركة لان الحركة
تقع جزئية في جهة مخصوصة بمقدار مخصوص بل لا يزال يتجدد للانسان في توجهه
الى البيت تصور بعد تصور للمكان الذي يتخطاه والجهة التي يسلكها ويتبع كل تصور
جزئي ارادة جزئية للحركة عن المحل الموصول اليه بالحركة فهذا ما ارادوا بالارادة

مطلب في تمثيل تعبير المنامات

الجزئية

الجزئية التابعة للتصور الجزئي وهو مسلم في الحج لان الجهات متعددة في التوجه الى مكة
والمسافة غير معينة فيفتقر تعين مكان عن مكان وجهة عن جهة الى ارادة
اخرى جزئية واما الحركة السماوية فلها جهة واحدة فان الكرة انما تتحرك
على نفسها في حيزها لا تجاوزه والحركة مرادة وليس ثم الا وجه واحد وحد واحد
وضرب واحد فهو كهوي الحجر الى اسفل فانه يطلب الارض في اقرب طريق
واقرب الطريق الخط المستقيم الذي هو عمود على الارض فيعين الخط المستقيم
فلم يفتقر فيه الى تجدد سبب حادث سوى الطبيعة الكلية الطالبة للمركز مع
تجدد القرب والبعد والوصول الى حد والصدور فكذلك يكفي في تلك الحركة الارادة
الكلية المقدمة الثالثة انه اذا تصور الحركات الجزئية تصور توابعها ولوازمها
وهذا ايضا غير مسلم وليس هذا الا كقول القائل ان الانسان اذا تحرك وعرف
حركته ينبغي ان يعرف ما يلزم من حركته من نسبة الى الاجسام التي فوقه وتحته وحواليه
وبطلانه لا يخفى على احد هذا ما ذكره **ونحن نقول** لم نجد فيما وصل الينا من كتبهم دليلا
ملخصا على هذا المط والذي يمكن لهم ان يقال ان النفوس الفلكية عالمة بالمبداء
الاول جل عظمته والعلم بالمبداء مستلزم للعلم بما له المبداء فتكون عالمة
بجميع الحوادث لانها بترتيبها تقع في سلسلة العلية ويحتمل ان يحمل على هذا الوجه
قول الامام الغزالي رحمه الله في اثناء كلامه حيث قال ان نفوس السموات مطلعة عليها
لاطلاعها على السبب الاول **وجوابه** منع ان النفوس الفلكية عالمة بالمبداء الاول
كعلمه فان النفس الانسانية لا تعلمه كعلمه فلم لا يجوز ان يكون النفوس
الفلكية ايضا كذلك ومنع ان العلم بالمبداء يستلزم العلم بما له المبداء وقد سبق
تحقيق القول فيه **لا يقال** عدم ادراك النفس الانسانية لم يقع بحقيقته انما هو
لاشتغالها بما يمنع من الاتصال بالمبادي العالية والانتقاش بما فيها من الصور
المعقولة ولا مانع في النفوس الفلكية من ذلك **لانا نقول** لا نسلم انه لا مانع في
النفوس الفلكية من ذلك وعدم اشتغالها بما يمنع المزاج من الشهوة والغضب
والحرص والحقد والحسد والجوع والالم وغير ذلك على تقدير تسليمه لا يوجب
انتفاء المانع الا اذا ثبت انحصار المانع في ذلك واني لهم اثبات ذلك

هذا اذا قيل ان للافلاك نفوسا مجردة واما على راى المتاخرين فالامر ظاهر لان الافلاك ليس لها نفوس مجردة عندهم والنفس المنطبعة في المادة لا تتصور ادراكها لما مر لان الجسماني لا يدرك المجرد واما ما ذكره الامام فالمفهوم من صدر كلامه هو ان النفوس الفلكية عالمة بجميع الحركات الصادرة منها لصدورها عنها بالارادة وجميع الحوادث الجزئية الارضية والسماوية لازمة لها فيلزم من العلم بها العلم بتلك الحوادث وهو لا يناسب مذهب الفلاسفة ولا يصح نسبته اليهم لان الحركات الفلكية وما يستند اليها من الاوضاع ليست عللا تامة للحوادث ولا عللا فاعلية لها بل هي معدات للمواد لحصول الحوادث فيها وانما مبداء وجود ما هي المبادي المفارقة والعلم بمعدات الاشيا لا يستلزم العلم بها عندهم اصلا بل انما يدعون ان العلم بالعلة التامة يستلزم العلم بالمعلول بل الواقع في كلامهم هو الاستدلال بكون حركات الافلاك ارادية على انها نفوس شاعرة بما يفعلها لامتناع ارادة الشيء بدون الشعور به واما الاستدلال بكون حركاتها ارادية على كونها عالمة بجميع الحوادث فكلا وما ذكره آخرا من ان نفوس السموات مطلعة عليها لاطلاعها على السبب الاول ولوازمها ولوازم لوازمها الى آخر السلسلة ان اراد به الاطلاع على الحركات الفلكية التي هي السبب الاول بالنسبة الى الحوادث فهو اعادة لكلامه الاول وتكرار له من غير زيادة فائدة وقد عرفت ما فيه وان اراد به الاطلاع على المبداء الاول على الاطلاق اعني الواجب تعالى فيرجع حاصله الى ما ذكرنا من الاستدلال فتكون المقدمة المذكورة في صدر كلامه من كون حركاتها ارادية وعدم كفاية الارادة الكلية والتصور الكلي وغير ذلك مستدركة في الدليل وان لزم الاستدراك فلا وجه للجواب عن الدليل بمنع المقدمة المستدركة التي لا دخل لها في المقصود اصلا وهو قد اجاب اولا بمنع كون الحركة ارادية وثانيا بمنع الاحتياج في الحركة الارادية الى تصورات جزئية ولا حاجة في تقرير الدليل على الوجه الثاني الى شيء من تينك المقدمتين اصلا ثم ان ما ذكره رحمه يدل على ان قصة الوحي والرؤيا دليل آخر حيث قال ولولا ان جميع الكائنات ثابتة في اللوح المحفوظ لما عرف الانبياء الغيب واجاب بانه يجوز ان يكون بتعريف الله ابتداء او بواسطة ملك من الملائكة ويمكن توجيه جواب الاخير بوجهين احدهما وهو ان الموافق لاصول الاسلام

هو انه يجوز ان يكون اطلاع النبي عم على الغيب بان يعرف انه ملكا من الملائكة ما يريد اعلامه للنبي من الغيب ويأمره بان يلقي الى النبي من غير ان يكون له اطلاع على جميع الحوادث وكذا الحال في النائم وثانيهما وهو الموافق لاصول الفلاسفة هو ان ما ذكر لا يدل على كون النفوس الفلكية عالمة كلها بل يكفي في ذلك ان يكون مجرد من المجردات عالما بها ويتصل النفس عند تخلصها عن علائق البدن وشواغله سواء كان ذلك المجرد نفسا فلكيا او عقلا من العقول لكن لا يخفى على من مارس كتبهم وتتبع كلماتهم انهم يجعلون قصة الرؤيا والوحي من فروع كون المجردات عالمة بجميع الاشياء لا انهم يستدلون ببعضه الرؤيا والوحي كون النفوس الفلكية عالمة بجميع الحوادث وفرقه بين الحركة المستقيمة والمستديرة بانه لا بد في الحركة المستقيمة من تخيل الاجزاء التي في المسافة شيئا بعد شيء ومن ارادة الحركة في كل منها بخلاف المستديرة فانه يكفي فيها تخيل واحد وارادة واحدة بناء على ان الحركة المستقيمة من مبداء الى منتهى معينين يمكن على طرق متعددة غير محصورة بان يتحرك على الخط المستقيم الواصل بينهما وان يتحرك على خطوط اخر مائلة عن الاستقامة الى اليمين او الشمال وكذا الحركة من كل حد الى آخر من الحدود الواقعة بين ذلك المبداء والمنتهى فلا بد من تخيل الاجزاء التي يقع عليها الحركة شيئا بعد شيء وارادة الحركة فيها من حد الى حد على وجه مخصوص لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح واما الحركة المستديرة فانه بعد تعيين القطبين والجهة لا يتصور فيها غير وجه واحد فلا يحتاج فيها الى تخيل الاجزاء والارادات يرد عليه ان ما يتوقف عليه الحركة اما ان يكون تخيل كل واحد من الحدود والاجزاء التي يمكن فرضها في المسافة او تخيل بعضها دون بعض والاول يستلزم ان يكون للمتحرك تخيلات وارادات غير متناهية لان المسافة قابلة للقسمة الى غير النهاية لكن كل عاقل يجد من نفسه الامر بخلافه عند حركته الاختيارية في مسافة ولو فرض الكلام على اصل الجزء الذي لا يتجزى فلا خفاء في انه ليس للمتحرك في مسافة قد يسيرة تخيلات وارادات بتعدد الاجزاء التي في تلك المسافة والثاني يوجب جواز تحقق الحركة على كل المسافة من غير قصد الى شيء من اجزائها الا لوجاز

ذلك في بعض المسافة فليجز في كلها والا يلزم الرجحان بلا مرجح **والحق** ان الحركة من المبدأ
الى المنتهى امر واحد بسيط لا انقسام فيها اصلا فيكفي في صدورها تخيل المسافة بأسرها
اجمالا وارادة الحركة عليها ولا حاجة الى تخيل الحدود المفروضة عليها وتوجه القصد اليها
بخصوصها اذ ليس هناك حركات متعددة بل حركة واحدة جزئية وان وقع في اثناء
الحركة تخيلات وارادات لبعض الاجزاء فلتلك الاسباب اتفاقية وادعية في تلك
الاوقات لا لاضافة الحركة اليها ثم اذا انقطع الحركة قبل الوصول الى المقصد
كما ينقطع حركة المسافة في كل مرحلة فلا بد للحركة من تصور آخر وارادة اخرى
لانها حركة اخرى مغايرة في الوجود لما انقطع قبلها واما منعه للمقدمة القائلة بانه
اذا تصور الحركات تصورت توابعها ولوازمها فان اراد به ان مجرد تعقل الحركات
لا يستلزم تصور لوازمها فذلك حق لا شبهة فيه لكنه لا يقدح فيما ذكره من الدليل
لا فما قصده الحكماء لانهم لا يدعون ذلك بل انما يدعون ان تصور الحركة مع ما له
مدخل في وجود تلك اللوازم لا يوجب تصورها فعوله وليس هذا الا كقول القائل
ان الانسان اذا تحرك وعرف حركته ينبغي ان يعرف ما يلزم من حركته غاية السقوط
ثم انه رح استبعد كون النفوس الفلكية عالمة بالجزئيات الحادثة الغير المتناهية
حيث قال وكيف تجتمع في نفس مخلوقة في حالة واحدة من غير تعاقب علوم جزئية
مفصلة لا نهاية لاعدادها ولا غاية لآحادها ثم ترقى من الاستبعاد الى ادعاء الضرورة
في استحالته بقوله ومن لا يشهد له عقله باستحالة ذلك فليأيس من عقله **والله اعلم**
ان الاستبعاد لا يفيد في مثل هذا المقام ودعوى الضرورة لا تسمع في محل
النزاع ثم ادعى ان الغالب على الظن ان النفوس الفلكية من نوع النفوس
الانسانية وان لم يكن غالبا على الظن فلا اقل من انه محتمل عند العقل وتمام
للنفس الانسانية ان يدرك امورا غير متناهية على سبيل التفصيل دفعة يحتمل
عند العقل ان لا تكون النفس الفلكية ايضا عالمة بها وهذا ابطل دعويهم
القطع بما قطعوا به وان زعموا ان النفوس الانسانية من شانها ان تدرك
جميع الاشياء الا ان اشتغالها بعوارض البدن منعها عن ذلك ولا مانع
في النفوس الفلكية ولم لا يجوز ان تكون لها موانع كما يمنعها لها بعادة رب العالمين

وعم

مسكية

وغير ذلك مما هو اجل واعلى من عوائقنا واعباء الموانع التي فينا لا يدل على انتفاء الموانع كلها
اذ لم يثبت انحصار الموانع فيما يعنيا ولعل هناك مانعا آخر يمنعها هذا كلامه **ولا يخفى عليك**
ان هذا الكلام لا يقدح في شيء من مقدمات الدليل ولا يصلح معارضا للدليل ايضا
اذ ليس معنى الاحتمال ههنا الا ان العقل لا يحكم بالاختلاف في الحقيقة بل يجوز
كلا من الاختلاف وعدمه على السواء وبهذا القدر لا يثبت خلاف مطلوبهم
اعني كون النفوس الفلكية غير عالمة بجميع الحوادث الجزئية واختلاف النفوس الفلكية
والانسانية ليس من مقدمات دليلهم حتى يلزم من عدم القطع به عدم القطع بالمطلوب
فان تم دليلهم ثبت مطلوبهم ولا يقدح فيه ذلك الاحتمال وان لم يتم فالاعتراض
بموضع المقدمة الذي يتطرق اليها الشك او النقض او المعارضة وليس ما ذكره شيئا
منها وان جعل ابتداء دليلا على ان القول بان النفوس الفلكية عالمة بجميع الحوادث
الجزئية التي لا تتناهى لا قطع به فان القطع به مبني على القطع بمقدمة لا يقطع العقل
بها بل يظن الامر على خلافها اذ يتردد بينها وبين نقيضها وهي ان النفوس اعني
الفلكية والانسانية مختلفان في الحقيقة وانما قيل انه مبني عليه لان النفوس الانسانية
لا يمكن لها ان تدرك امورا غير متناهية على سبيل التفصيل دفعة فلو لم يقطع بتخالفهما
في الحقيقة بل جاز عند العقل اشتراكهما في الحقيقة لم يقطع بكون النفوس الفلكية عالمة بها
لاشتراك افراد الطبيعة الواحدة فيما يجب ويمكن ويمتنع مع ان الحكماء ادعوا القطع
في ان النفوس الفلكية عالمة بجميع الحوادث الجزئية التي لا تتناهى يتجه المنع عليه بانا لا نسلم
ان القطع بان النفوس الفلكية عالمة بها مبني على القطع بتخالف النفسين ولو ادعي ان النفوس
الانسانية لا يمكن لها ان تدرك امورا غير متناهية على سبيل التفصيل دفعة ثم لا بد له
من دليل وعدم اطلاعنا على الوقوع لا ينفي الامكان ويكون ما ذكره في الاحتمال انه
يجوز ان يكون للنفوس ما يمنعها عن الاطلاع على جميع الحوادث خارجا عن قانون
المناظرة **هذا** آخر الكلام في هذه الرسالة في الالهيات ويتلوه القسم الثاني
وهو مباحث الطبيعيات **فصل في ابطال قولهم بوجوب الاقتران وامتناع الانفكاك**
بين الاسباب العادية والمسببات ذهب الفلاسفة الى ان لطبائع الاجسام آثارا وافعالا
في موادها كالحركة الى اصله في مادة النار بسبب صورتها النوعية وفي مواد غيرها ايضا

كالاحراق الحاصل في القطن من النار واعداد المواد غيرها بواسطة الكيفيات التي حصلت فيها
في موادها كاعداد صورة النار مادة الماء بواسطة كيفية الحرارة لقبول الصورة الهوائية
وتلك الطبائع قد تكون علة تامة بانفرادها لاثارها وقد تكون علة ناقصة
تحتاج تلك الاثار في حصولها عن تلك الطبائع الى امور أخر ينضم اليها من الشرائط
وارتفاع الموانع فاذا اجتمعت تمت العلة وحصل الاثر من غير تخلف واذا تم استعداد
المادة لقبول صورة او عرض بواسطة الامور المعدة حصل فيها ما استعدت
هي له من صورة او عرض اذ المبدأ تام في فاعليته لا بخل هناك ولا قصور في فيضه
ولا تفاوت الا من جهة القابل فلا يتصور التخلف في تمام القابل والفاعل واذا لم
يحصل استعداد المادة يمتنع حصول الفيض لامتناع حصول المعلول بدون العلة
لا كما ظن من انهم انكروا امكان عدم حصول الشبع عند الاكل وعدم حصول الري
عند الشرب وعدم حصول الاسهال عند تناول الدواء المسهل كيف وما ذكر من الاكل
والشرب وتناول الدواء المسهل ليست عللا تامة لما يترتب عليها من الشبع والري
والاسهال فانه يجوز ان ينزلق المأكول من المعدة لعارض دفعة من غير انهضام
في المعدة فلا يحصل الشبع وان يحصل في الماء ما يفسد ويمنع نفوذ الماء الى الكبد
فلا يحصل الري وان يحصل في البدن قوة مانعة لقوى الادوية المسهلة فلا يحصل
الاسهال الى غير ذلك بل هي اجزاء من العلة التامة فان اتفق وجود سائر اجزاء
عللها التامة مع ما ذكر من الشرب والاكل وتناول الدواء ترتب وجودها عليها لما ذكر
لامتناع التخلف عن العلة التامة والا فلا قال الامام الغزالي وعلى هذا الاصل بنوا
انكاره بعض المعجزات المنقولة عن الانبياء عليهم السلام كالوقوع في النار من غير
احتراق مع بقاء النار على طبيعتها وبقاء البدن على حقيقته وقلب العصا ثعبانا
واحياء الموتى واولوا ما وقع في القرآن المجيد من امثال ذلك كتاويلهم احياء الموتى
بازالة موت الجهل بحيوة العلم وتلقف العصا سحر السحرة بابطال الحجة الالهية الظاهرة
على يد موسى عم شبهات المنكرين الى غير ذلك فنقول لهم اولا انهم يزعمون ان الطبائع
علل تامة اما بانفرادها او مع امور ينضم اليها من وجود الشرائط وارتفاع الموانع لما يترتب
عليها من الاثار وليس لكم دليل على ما ذكرتم الا مشاهدة الترتب دائما او اكثريا

وهو

وهو المسمى بالدوران لا يدل على العلية ولم لا يجوز ان يكون المبدأ اجرى عادته
بخلق الاحتراق عقيب مماسة النار من غير ان يكون لمماسة النار دخل في الاحتراق
وكذا في جميع المترتبات واما القول بان المبدأ لا يتصور فيه اجراء العادة بناء
على انه موجب بالذات لا فاعل بالاختيار واجراء العادة انما يتصور فيما هو فاعل
بالاختيار فقد عرفت فساد مبناه في صدر الكتاب ثم نقول لهم ما ذكرتم من الاستعداد و
وجوب الفيض عند تمامه وامتناعه بدونه مبني على كون المبدأ موجبا بالذات
وقد عرفنا بطلانه مع ابطال دليلكم عليه فيما سبق لا يقال لو لم يتوقف وجود الاثر
على الاستعداد لما جزمنا بان الكتب التي في حجرتنا لم تنقلب اناسا فضلاء ولا اواني
البيت لم تنقلب ذهبا او فضة لانا نقول اولا ما ذكرتم مشترك الالزام فان المواد
العنصرية مطيعة عندكم للحركات الفلكية والاوضاع التي تحدث بها اذ هي مبادي الاستعدادات
للصور والاعراض فمن الجائز ان يحدث وضع غريب فلكي لا يحدث قبله في الدهور
السابقة يقتضي حصول الاستعداد في مواد الكتب التي في حجرتنا لقبول صورة الانسان
في موادها وآني البيت لحصول الصورة الذهبية وهذا الاحتمال لا يمكن دفعه ببرهان قاطع
وثانيا ان العلم بعدم الانقلاب ليس مستندا الى العلم بتوقف وجود الاثر على الاستعداد
حتى يلزم من انتفائه انتفاؤه فان الصبيان والعوام يحصل لهم العلم بعدم الانقلاب
بل لا يجوز تجويز الانقلاب عندهم شبهة ونحوها الا المجنون مع انه ليس لهم علم بالاستعداد
ولا يتوقف حصول الاثر عليه بل هو علم ضروري يخلقه الله تعالى فينا عند استمرار العادة بها
فان خرق الله تعالى العادة بايقاع الانقلاب في زمان خرق العادات انسلخت
هذه العلوم عن العقل ولا يخلقها على ان ما ذكرتم من ان حصول الاثر يتوقف على
الاستعداد ولا يحصل بدونه ويمتنع تخلفه عند تمام الاستعداد انما يدل على تقدير تمامه
لا يصلح وجها لانكار المعجزات المنقولة عن الانبياء عليهم السلام بطريق التواتر
فان نفس النبي لما قويت تصرفت في الاجسام العنصرية واي هيولى الاجسام العنصرية
مطيعة لها على اعترافكم ثم لم لا يجوز ان يحصل للنار بواسطة تصرف نفس النبي عم
فيها صفة مانعة عن التاثير في بدنه مع بقائها على حقيقتها المخصوصة او يحصل لبدنه صفة
تمنع تأثير النار فيه كما نرى من تطلي بدنه بالطلق ثم يقعد في تنور موقد ولا يتأثر فيه

سلك الدودة

وكذا ندري العلقة تنغمس في بعض الاشربة المعمولة بالصنعة ثم تثب من النار وتتعلق بالنار
ولا يفعل ولا يحرق العلقة البقية والذي لم نشاهد بعدما ذكرناه وكذلك قلب العصا ثعبانا
واحياء الموتى فانا نعلم ان العناصر اذا امتزجت وتفاعلت واستعدت لقبول الصورة
النباتية حصل منها النبات ثم انه يستحيل غذاء الحيوان والنسل ثم يستحيل الدم
منيا ثم ينصب في الرحم فيحصل فيها استعداد الصورة الحيوانية فيحصل من مبدأ انسانا
فيصير حيوانا واما ان استعداد الصورة الحيوانية لا يحصل الا بهذا الطريق فلا نعلم
لنا به ولعل هناك طريقا آخر لحصول استعداد الصورة الحيوانية لا نعلمه يحصل لتلك
المادة بواسطة نفس النبي في اقل مدة فانا نرى ان بعض الحيوانات كما يحصل بالتوالد
يحصل بالتولد ايضا كالحية المتولدة من الشعر اذا القي في الماء الراكد وبقي فيه زمانا
طويلا ومن العقارب اذا دقت وجعلت كالمرهم ولفت في صوف ودفنت في
الزبل بعض يوما والفار المتولد من الطين والعقرب المتولد من الباذروج مع حصولها
بالتوالد ايضا وقد يكون حصول بعضها من المواد العنصرية في اقرب مدة كالضفادع
التي تنزل مع المطر في بعض الاوقات فان استعداد مادتها لقبول صورتها يحصل في
الجو مدة يسيرا ومن المعلوم ان الاجزاء الارضية المجتمعة القابلة لان يحصل فيها
صورة الضفدع لا تلبث في الجو مدة معتدا بها فعند هذا ان طرق الاستعداد مختلفة
لا تضبطها القوى البشرية ولا تحصرها فمن اين يعلم انتفاء الاستعداد في مادة
العصا ومادة الميت لقبول الحيوة حتى يحكم بعد انقلاب العصا ثعبانا وعدم حصول
الحيوة في بدن الانسان بعدما كان ميتا وما انكار هذا الا لضيق الحوصلة والانس
بالموجودات الغالبة والذهول عن اسرار البديع في الخلق ومن استقرأ عجائب العلوم
لم يستبعد من قدرة الله تعالى ما يحكى عن معجزات الانبياء عليهم السلام ما من الاقوال لا يقال
لو جاز انقلاب العصا ثعبانا لجاز انقلاب الجوهر عرضا وبالعكس اذ ليس في العقل
استحالة احدهما اولى من استحالة الاخر لانا نقول انقلاب العصا ثعبانا ليس بمعنى
انقلاب الماهية بل معناه ان بينهما مادة مشتركة تخلع صورة احدهما وتلبس صورة الاخرى
ولا نزاع في جواز ذلك بخلاف ما ذكرنا اذ ليس بين العرض والجوهر مادة مشتركة هي
جزء منهما حتى يمكن الانقلاب بان تخلع صورة احدهما وتلبس صورة الاخر والانقلاب

هما

نعم ذكرنا لا تتصور الا بان يكون احدهما بعينه هو الآخر واستحالة ذلك ضرورية وقد نبهنا عليها
بان الجوهر اذا انقلب عرضا فان عدم الجوهر ووجد العرض فلم ينقلب احدهما الى الآخر
بل عدم احدهما ووجد الآخر وان لم يعدم بل وجد مع العرض فلم ينقلب احدهما
بل تعاقب البقاء والآخر وان لم يعدم ولم يوجد العرض نعم على ما كان ولا انقلاب
ايضا ونحن لم نر في كتب احد من الحكماء الذين لهم اعتداد بشأنهم ما يدل على انكار
امثال هذه المعجزات لكن البعض من عوام المتفلسفة وشيعتهم الذين لم يمارسوا العلوم
قد جرت عادتهم بانكار امثال هذه المعجزات بل كل ما كان على خلاف العادات
الا لوقه في المناهج المطردة وغرضهم من ذلك التميز عن العوام في عدم الاعتراف
بكل ما يقال ورئيسهم الشيخ ابو علي نعم ما استهجن طريقهم وزيف مسلكهم حيث قال
اياك وان يكون تكيسك وتبرؤك عن العامة هو ان تكون منكرا لكل شيء فان ذلك طيش وعجز
وليس الخرق في تكذيبك ما لم يستبن لك بعد جليته دون الخرق في تصديقك ما لم تقم
بين يديك بينة واعلم ان في الطبيعة عجائب وللقوى العالية الفاعلة والقوى
المنفعلة اجتماعات على غرائب نعم يلزم على اصولهم انكار انشقاق القمر لامتناع
الخرق والالتيام على الفلكيات عندهم هذا وتفصيل ما ذكروه في امر المعجزات
مذاهبهم ان للنفوس الانسانية اطلاعا ما في حال المنام وليس احد من الناس
الا وقد جرب ذلك من نفسه تجارب اوجبت له التصديق الا ان يكون فاسد
المزاج و قاصر قوى التخيل والتذكر وليس ذلك الاطلاع بسبب الفكر في حال اليقظة
التي هو فيها امكن بل يقصر عن تحصيل مثل ذلك فكيف في حال النوم بل بسبب ان
النفوس الانسانية لها مناسبة الجنسية الى المبادي العالية المنتقشة بجميع ما كان
وسيكون وما هو كائن في الحال ولها ان تتصل بها اتصالا روحانيا وان
تنتقش بما هو مرتسم فيها مما استعدت هي له الا ان اشتغالها بالحواس
الظاهرة والباطنة واستغراقها في تدبير البدن يمنعانها عن اتصالها بها
وانتقاشها بما هو مرتسم فيها لان اشتغال النفس ببعض افعالها يمنعها عن
الاشتغال بغير ذلك الا فاعل ولنا سبيل الى ازالة هذه العوائق بالكلية
عن الاستعانة بمعالجة المبادي العالية لان احد العائقين هو اشتغال النفس بالبدن

ولا يمكن لنا ازالة هذا العائق بالكلية ما دام البدن صالحا للتدبير الا انه قد يمكن احد
ان يحصل في حالة النوم فان الروح ينتشر الى ظاهر البدن بواسطة الشرايين وينصب
الى الحواس الظاهرة وحالة الاشتغال بتحصيل الادراكات بها وهذه الحالة هي اليقظة
فيشتغل النفس بتلك الادراكات فاذا احتبس الروح الى الباطن ورجع عن الحواس
الظاهرة بعد انصبابه اليها فتعطلت هذه الحواس وهذه الحالة هي النوم
وبتعطلها يخف احد شواغل النفس عن الاتصال بالمبادي العالية والانتقاش
ببعضها فيها فيحصل في تلك المبادي اتصالا روحانيا ويرتسم في النفس بعض
ما انتقش في تلك المبادي مما استعدت هي لان يكون منتقشة به كالمرايا اذا حوذي
بعضها ببعض فانه ينتقش في بعضها ما ينتقش في البعض الآخر والقوة المتخيلة
جبلت محاكية لما يرد عليها فتحاكي تلك المعاني المنتقشة في النفس بصور جزئية مناسبة لها
ثم تصير تلك الصور الجزئية منطبعة في الحس المشترك فتصير مشاهدة وهذه هي الرويا الصادقة
ثم ان الصور التي تركبها القوة المتخيلة ان كانت شديدة المناسبة لتلك المعاني المنطبعة
في النفس حتى لا يكون بين المعاني التي ادركها النفس وبين الصور التي ركبتها القوة المتخيلة
تفاوت الا في الكلية والجزئية كانت الرويا غنية عن التعبير وان لم يكن شديدة المناسبة
الا انه مع ذلك يكون بينهما مناسبة بوجه ما كانت الرويا محتاجة الى التعبير وهو
ان يرجع من الصورة التي في الخيال الى المعنى التي صورته المتخيلة بتلك الصورة واما
اذا لم يكن بين المعنى الذي ادركته النفس وبين الصورة التي ركبتها القوة المتخيلة
مناسبة اصلا لكثرة انتقالات المتخيلة من صورة الى صورة الى ان ينتهي الى صورة
لا تناسب المعنى الذي ادركته النفس اصلا فهذه الرويا من قبيل اضغاث الاحلام
ولهذا قالوا لا اعتماد على رويا الشاعر والكاذب لان قوتهما المتخيلة قد تعودت
للانتقالات الكاذبة الباطلة ثم ان النفوس مختلفة البشرية متفاوتة في طرفي
الزيادة والنقصان تفاوتا فاحشا جدا الى النفوس التي تدرك المطالب الكثيرة
بالحدس في اقرب زمان من غير ان يعرض لها غلط وخطأ والى البليد الذي
لا يكاد يتعقل ولا فلا يبعد ان يكون لبعض النفوس قوة قوية اما مكتسبة واما جبلية
بحيث لا يشغلها الحواس ولا يستولي عليها بحيث يستغرقها ويمنعها عن شغلها

بل

فيجمع في حالة
بل يسع لقوتها للتطلع الى جانب العلو وجانب السفل جميعا كما يقوى بعض النفوس على
واحد من الكتابة والكلام والسماع وافعال اخر غير ذلك والاكثرون عاجزون
عن الجمع بين هذه الاشياء وامثالها ويكون قوتها المتخيلة بحيث تقوى على تخليص
الحس المشترك عن الحواس الظاهرة فيقع لها في اليقظة ما يقع للنائمين
من الاتصال بالمبادي المفارقة والاطلاع على بعض ما فيها مما كان وما سيكون
من المغيبات ونزول الاثر منها الى عالم التخيل ثم منه الى الحس المشترك حتى انه ربما
يسمع كلاما منظوما من هاتف او يشاهد صورة بهما في اكمل هيئة واجمل شكل يخاطبه
فيما يهمه من احواله واحوال ما يتعلق به فان كان لا تفاوت بين هذا الاثر
الجزئي وبين المعاني التي ادركتها النفس الناطقة الا بالكلية والجزئية كان ذلك
وحيا صريحا والا كان محتاجا الى التاويل ثم ان تصورات النفوس قد يكون
سببا لحدوث الحوادث من غير ان يكون هناك سبب من الاسباب الجسمانية مثل
ان الغم والغضب يوجبان سخونة البدن وتصور السقوط لمن يمشي على
جذع موضوع عال يوجب السقوط وكذلك تصور الصحة وتصور المرض يوجب المرض
في بعض الاوقات واذا كان كذلك فليس يستبعد ان يكون لبعض من النفوس
الانسانية القوية جدا قوة ذاتية ان قلنا باختلاف النفوس بالحقائق او لاجل
مزاج اصلي لبدنها يتعدى عن مباشرة بدنها فيؤثر في الاجسام العنصرية كما يؤثر في
بدنها ويكون لغاية قوتها كانها نفس مدبرة لكل العالم العنصري او لبعضه فيطيعها
المواد العنصرية وان كانت غير حالة فيها كما كان اعضاء بدنها تطيعها ولذلك فيها
فيحدث عنها انفعالات في عالم الكون والفساد ويحدث الزلازل والطوفانات
والخسف ويصير الجماد حيوانا والحيوان جمادا الى غير ذلك من خوارق العادات
المنقولة عن الانبياء عليهم السلام فصل في تحرير من اثبات ان النفوس البشرية
مجردة عن المادة ذاتا وهذا اي كون النفس مجردة وان لم يخالف شيئا من اصول الاسلام
بل بعض المحققين من علماء الاسلام كالامام الغزالي وابي القاسم الراغب
والحليمي واكثر ارباب المكاشفة من الصوفية ذهبوا اليه الا ان المقصود بيان
ادلتهم ورد دعواهم معرفة ذلك بمجرد دلالة العقل من غير استعانة بالشرع فنقول

واحتجوا عليه بوجوه **الوجه الاول** ان بعض المعقولات ليس بمنقسم الى اجزاء متباينة في الوضع
والا لكان كل معقول منقسما الى اجزاء متباينة في الوضع ح اما ان يكون منقسما بالفعل
او بالقوة فان كان منقسما بالفعل كان تلك الاجزاء المتباينة في الوضع حاصلة
في العقل بالضرورة وكل حاصل في العقل معقول والغرض ان كل معقول مركب من اجزاء
متباينة في الوضع ح اما ان يكون منقسما بالفعل او بالقوة فان كان منقسما بالفعل
كان تلك الاجزاء المتباينة بالفعل في الوضع حاصلة في العقل بالضرورة وكل حاصل
في العقل معقول والغرض ان كل معقول مركب من اجزاء متباينة في الوضع فيكون
تلك الاجزاء ايضا مركبة من اجزاء متباينة في الوضع وهكذا فيلزم ان يكون الصورة
العقلية مشتملة على اجزاء غير متناهية بالفعل فيلزم ان يكون الذهن محيطا بما
لا يتناهى دفعة وانه مح **لا يقال** انما يلزم ذلك لو كان معقولا بالكنه ولم لا يجوز ان
لا يسلم ان شيئا من المعقولات معقول بالكنه لجواز ان يكون تعقلها بالوجوه **لانا نقول**
تعقل الشيء بالوجه مسبوق بتعقل الوجه وذلك الوجه ان كان معقولا بالوجه وهكذا
يلزم التسلسل في تصورات الوجوه فيلزم امتناع التعقل وهو باطل وان كان معقولا بالكنه
والغرض ان كل معقول مركب من اجزاء غير متناهية فيلزم احاطة الذهن بما لا يتناهى
دفعة وعلى تقدير جوازه فالمط حاصل لان كل كثرة بالفعل سواء كانت متناهية
او غير متناهية فالواحد بالفعل موجود فيها لان تقدم الكثرة انما هو بالاحاد الواحد
من حيث انه واحد غير منقسم الى اجزاء اصلا فضلا عن انقسامه الى اجزاء متباينة في
الوضع وان كان منقسما بالقوة لا بالفعل فاما الى اجزاء متخالفة في الماهية او
الى اجزاء متشابهة فيها لا سبيل الى الاول والا لكانت الاجزاء حاصلة بالفعل
منه ولا الى الثاني لانه ح يكون الصورة العقلية متشابهة الى اجزائها في تمام
الماهية ولا شك ان كل واحد من تلك الاجزاء حاصل في العقل لحصول الكل
وان حصول الماهية يتحقق لحصول واحد منها ولا معنى لتعقل الشيء الا حصول ماهيته
في العقل فح الجزء الواحد كفاية عن الاول والاجزاء في المعقولية فيكون الصورة
العقلية معروضة للزيادة والنقصان فلا يكون مجردة عن العوارض المادية
ومع ذلك فالمط حاصل لان للمنقسم بالقوة واحد بالفعل فيكون من حيث

انه

انه واحد غير منقسم ففي المعقولات ما هو غير منقسم الى اجزاء متباينة في الوضع والا لزم
ايق
تلك الصورة لان انقسام المحل الى اجزاء متباينة في الوضع يوجب انقسام الحال كذلك
وكل جسم او قوة جسمانية منقسم الى اجزاء متباينة في الوضع فالنفس ليست بجسم ولا
جسمانية فيكون مجردة وهو المط هذا غاية ما ذكروه في تقرير هذا الدليل **والجواب**
لا نم ان بعض المعقولات غير منقسم ولم لا يجوز ان يكون منقسما بالقوة الى اجزاء متشابهة
قولهم فيكون الصورة العقلية معروضة للزيادة والنقصان قلنا ان اريد انه يلزم
ان يكون الصورة العقلية معروضة لهما بالذات فلا نم ذلك ولم لا يجوز ان يكون عروضهما
لها بواسطة حلولها في النفس التي هي جسم معروض لهما حقيقة وان اريد انه يلزم ان يكون
معروضة لهما بواسطة عروضهما لمحلها اعني النفس فمسلم ولكن لا نم ان الصورة المعقولة
يجب ان يكون مجردة عن مثل هذه العوارض بل الواجب تجردها عن مواد جزئياتها المحسوسة
وعن عوارضها وانما قولهم ومع ذلك فالمط حاصل لان المنقسم بالقوة واحد بالفعل
فليس بشيء اذ لا يلزم من عدم انقسام تلك الصورة العقلية من حيث انها واحدة الى اجزاء | اء
متباينة في الوضع عدم انقسامها من حيث ذاتها الى تلك الاجزاء لجواز ان يكون محلها منقسما
في ذاته الى اجزاء متباينة في الوضع ولو سلم ان بعض المعقولات غير منقسم فلا نم انه يلزم ان يكون
محلها غير منقسم قولهم لان انقسام المحل الى اجزاء متباينة في الوضع يوجب انقسام الحال كذلك
ثم فان الخط منقسم الى اجزاء متباينة في الوضع في الطول والنقطة الحالة فيه غير منقسم اصلا **لا يقال**
حلول النقطة في الخط لا من حيث ذاته بل من حيث لحوق طبيعة اخرى بها اعني الانتهاء | بل هو
والانقطاع والحلول في المنقسم لا من حيث ذات المنقسم فانه لا يوجب الانقسام
بخلاف ما اذا كان الحلول فيه من حيث ذات المنقسم فانه يوجب الانقسام وحلول
الصورة العقلية في النفس من حيث انها المنقسم لا باعتبار لحوق طبيعة اخرى فيلزم
من انقسامها انقسام الصورة العقلية **لانا نقول** ما ذكر كلام على السند فلا يكون
نفعا الا اذا ثبت مساواته للمنع والى ذلك على انا نمنع كون الصورة العقلية
حالة في النفس من حيث ذاتها ولم لا يجوز ان يكون حلولها فيها باعتبار لحوق طبيعة
اخرى بها بل نقول لما ذكروا من ان حلول الشيء في الامر المنقسم الى اجزاء متباينة
في الوضع يوجب انقسام الحال كذلك انما يتم اذا كان حلول الصورة العقلية

في الغالب قلة من حصل حلول الاعيان الخارجية في محالها وهو ممنوع ولم لا يجوز ان يكون على وجه آخر
لا يلزم منه من انقسام المحل انقسام الحال على انه لو لزم انقسام المحل الى اجزاء متباينة الوضع
يستلزم انقسام الحال كذلك منقوض بالقوة الوهمية ولا يمكن ان الصورة الحالة فيها
كالعداوة الجزئية مثلا غير منقسمة الى اجزاء متباينة في الوضع فالقوة الوهمية اما منقسمة
الى الاجزاء المتباينة في الوضع اولا وايا ما كان فما ذكره منقوض اما على تقدير
انقسامها فلكون الحال فيها غير منقسم واما على تقدير عدم انقسامها فلكونها حالة
في الجسم المنقسم ويمكن دفع هذا النقض بان يقال القوة الوهمية لا تدرك الا صداقة
الشخص الجسماني من حيث هي كذلك وادراك صداقة الشخص الجسماني من حيث هي كذلك
يكون بادراك ذلك الشخص الجسماني وملاحظة العداوة منه لا بان يرتسم صورة العداوة
اصالة في القوة الوهمية ولذلك كانت القوة الوهمية قوة جسمانية حالة في جسم
منقسم الآن القول بادراك القوة من غير انطباع صورة المدرك فيها لا يطابق
اصولهم وايضا فالعداوة صفة حالة في الجسم المنقسم مع كونها غير منقسمة في البعض
من وجه آخر اللهم الا ان يقال العداوة ليست صفة موجودة في الشخص قائمة بتمام
السواد بالجسم بل هي امر اعتباري لا وجود له في الخارج اصلا فلا يكون حالا
فيه كحلول الاعراض في الجسم بل الشخص متصف به كاتصافه بسائر المفهومات الاعتبارية
والعدمية ثم لو سلم ان انقسام المحل الى اجزاء متباينة في الوضع يوجب انقسام
الحال كذلك لكن لا نسلم ان النفس محل لتلك الصور المعقولة حتى يلزم من كون
النفس جسما منقسما انقسام تلك الصور وانما يلزم ذلك ان لو كان العلم
بارتسام صورة المعلوم في العالم ولعل العلم يكون بانكشاف الاشياء على النفس
من دون ارتسام صورة فيها بل في محل آخر يلاحظها النفس من هناك كما يدرك
ما للنفس من الجزئيات الآلية وقد يستدل على ان الادراك العقلي الصوري يعتبر فيه وجود
صورة المدرك في المدرك بانا ندرك اشياء لا وجود لها في الاعيان منها ما هي ممكنة
الوجود ومنها ما هي ممتنعة الوجود ونميز بينها وبين غيرها ونحكم عليها بالاحكام
الثبوتية الصادقة والمعدوم الصرف لا امتياز فيه ولا اتصاف له باوصاف ثبوتية
فلا بد لها من وجود ولو لم يكن في الخارج فهو في الذهن قال قلت ان اللازم مما ذكر
ويرد عليه

ثبوت

في البعض
ثبوت وجود لتلك الاشياء في الجملة لا ثبوت وجودها في اذهاننا لجواز ان يكون وجودها
الامور الغائبة عنا كالعقل الفعال مثلا ويكون التعلق بها الى الموجود فيه كافية في
ادراكها وما يقال انه اذا ثبت للاشياء وجود على الجملة فالظاهر انها موجودة في اذهاننا
لكونها معلومة لنا فشيء غير معتد به في امثال هذه المقامات فان قلت لو لم يكن للاشياء
وجود في نفوسنا بل في الامور الغائبة عنا لكانت مدركة لنا دائما او غير مدركة لنا اصلا
اذ لو ادركنا في وقت دون وقت لزم الرجحان بلا مرجح قلت لا نسلم ذلك
ولم لا يجوز ان يكون ادراكنا لتلك الاشياء المنطبعة في الامور الغائبة عنا موقوفا
على توجه النفس وزوال المانع وحصول استعداد يفيد لها علاقة خاصة بها من هناك فلا يدوم
ادراكنا لعدم دوام شرطه لا لعدم الارتسام فيها ثم نقول لم لا يجوز ان يكون
النفس مدرك المحسوس ويكون انطباع الصور المعقولة في قوى من قواها كما
ان انطباع صور المحسوسات في قواها ولا نسلم ان كل قوة جسمانية فهي منقسمة حتى يلزم
انقسام تلك الصور الوجه الثاني انا نعقل المفهوم الكلي وذلك ظاهر لا سترة به
ولا بد ان ذلك الكلي مجردا عن جميع اللواحق المادية من وضع معين وشكل معين
ومقدار معين لاشتراكه بين كثيرين الاشخاص ذوات المقادير والاوضاع والاشكال
المختلفة وليس التعقل الا حصول صورة المعقول في العاقل فلو كانت النفس
الانسانية جسما او جسمانية لكان لها مقدار معين وشكل معين ووضع معين
لان كل جسم او جسماني كذلك فيكون الصورة العقلية الحالة فيها موصوفة
بتلك الوضع والمقدار بسبب حلولها فيها فلا يكون المفهوم الكلي مجردا
عن جميع العوارض وقد ثبت انه كذلك فيتعين انها ليست بجسم
ولا جسمانية وفيه انه ان اريد بقوله لا بد ان يكون المفهوم الكلي مجردا
عن جميع اللواحق المادية انه يجب ان يكون كذلك بحسب نفسه فمسلم ولكن لا يلزم منه
امتناع حلوله في جسم او جسماني لان اللازم منه اتصافه بتلك العوارض من قبل
محله وهو لا ينافي تجرده عنها بحسب ذاته وان اريد انه يجب ان يكون كذلك مطلقا
فممنوع وما ذكر في بيانه لا يفيد ذلك لان التجرد عن هذه العوارض بحسب الذات
كاف في مطابقته لتلك الاشخاص بحسب ذاته لا باعتبار حلوله في محله واقترانه
بها

وضاع
بسبب الحلول في المحل لا انا في مطابقته بحسب الذات لتلك المحلله الاشكال والا
والمقادير ولئن سلمنا ذلك ولكن لا نم ان التعقل لا يكون الا بحصول صورة المعقول
في العاقل لم لا يجوز ان يكون بانكشاف الاشياء للنفس من دون ارتسام
صور المعقول فيها بل في مجرد آخر تطلع عليها النفس من هناك ولو سلم ان التعقل
انما يكون بحصول صورة المعقول في العاقل ولكن لا نم انه يلزم منه ان لا يكون المعقول
الكلي مجردا عن جميع العوارض وانما يلزم ذلك ان لو كان حلولها فيها كحلول السواد
في الجسم وهو ممنوع ولعل هناك نوعا آخر من الحلول لا يلزم فيه اتصاف الحال بما
اتصف به المحل من الوضع والمقدار والشكل ويكون حلول الصورة العقلية
في النفس من هذا القبيل ولو سلم ذلك فانما يلزم ما ذكر لو كانت الصورة
العقلية كلية وهو ممنوع بل الكلي هو الماهية المعلومة بها وتسمية الصورة كلية مجاز
باعتبار ان المفهوم المعلوم بها كلي وتسمية الصورة العقلية الماهية صورة الفرس
المنقوشة على الجدار فانها مثال وشبح للفرس الموجود في الخارج لا انها عين حقيقتها
كذلك الصورة العقلية بالنسبة الى ماله تلك الصورة لا يقال الادلة الدالة
على الوجود الذهني داله على ان الحاصل في النفس هو عين الماهية لا مثالها وشبحها
لانا نقول لا نم ذلك بل اللازم منه هو وجود المفهومات المعقولة في قوة دراكة
لئلا يلزم اتصاف المعدومات مطلقا بالصفات الثبوتية ولا يلزم [illegible] حين
هي معدومة واما ان تلك القوة المدركة التي يكون وجود المفهومات فيها هي النفوس
البشرية فلم يدل عليها تلك الادلة كما عرفت آنفا ان النفس
الناطقة تقوى على ادراك ذاتها وادراك ادراكاتها ولا شيء من القوى
الجسمانية يدرك ذاتها وادراكاتها فلا شيء من النفس بقوة جسمانية فهي مجردة
وهو المطلوب وجوابه انا لا نم انه لا شيء من القوى الجسمانية يدرك ذاتها وادراكاتها
غايته ان الحواس الخمس الظاهرة وكذا الحواس الخمس الباطنة لا يدرك ذاتها ولا
ادراكاتها ولكن لا يلزم منه الحكم الكلي ولم لا يجوز ان يكون قوة اخرى جسمانية
تفارقهما في انها يدرك ذاتها وادراكاتها فان القوى الجسمانية متخالفة الحقيقة
فيجوز ان يثبت لاحدهما حكم لا يثبت للباقي اولا يرى ان قوة البصر لا يفيده

فانها انما
لا يفيده الاحساس اذا كان المبصر متصلا بالعين بخلاف سائر الحواس الظاهرة فانها انما
يدرك محسوساتها عند ملاقاتها بمحال الحواس في دعوى ان يكون المدرك مجردا لان
ادراكه مشروط بتجرد المدرك ممنوع عقلا ان يقوم عليها البرهان الوجه الرابع
ان النفس الناطقة لو كانت قوة حالة في عضو من الاعضاء لكانت دائمة التعقل له
او غير متعقلة له اصلا والتالي باطل بقسميه لانا ندرك القلب والدماغ وسائر
الاعضاء التي يتوهم حلول النفس فيها في بعض الاوقات دون بعضه فالمقدم مثله
اما الملازمة فلان التعقل لا يكون الا لحصول ماهية المعقول للعاقل اما بعينها كما في العلم
الحضوري او بصورتها كما في العلم الانطباعي فان كان ادراك النفس لذلك العضو
لحصول عينه لزم ان يدركه ابدا لان عين العضو حاصل لها ابدا وان لم يكن
لحصول عينه بل لحصول صورته لزم ان لا يدركه ابدا لان حصول صورة العضو في
النفس الحالة في ذلك العضو فرضا غير ممكن لاستلزامه اجتماع المثلين في مادة
واحدة وانه محال وجوابه انا لا نم الملازمة وما ذكروه لبيانه من ان التعقل
لا يكون الا لحصول ماهية المعقول للعاقل اما بعينها او بصورتها ممنوع بل التعقل
حالة اضافية مخصوصة تحصل بين العاقل والمعقول فاذا حصلت تلك الحالة
الاضافية بينها وبين محلها قلبا كان او دماغا او غيرهما من الاعضاء حصل
شعور القوة الحالة فيه بمحلها واذا لم تحصل لم يحصل الشعور به وان سلمنا ان التعقل
لا يكون الا لحصول ماهية المعقول للعاقل لكن لا نم انه اذا كان ادراك النفس لمحلها
لحصول عينه لزم ان يدركه ابدا وانما يلزم ذلك ان لو كان حصول عينه لها كافيا
في ادراكه ولم لا يجوز ان يكون موقوفا على شرط آخر كالتوجه وغيره فاذا حصل
حصل الادراك واذا لم يحصل لم يحصل ولو سلمنا ان ادراك المحل اذا كان
باعتبار حصول عينه لزم ان يدركه دائما ولكن لا نم انه اذا كان بحصول صورته
لزم ان لا يدركه دائما قولهم لان حصول صورة العضو في القوة الحالة
الحالة في ذلك العضو يستلزم اجتماع المثلين في مادة واحدة قلنا ممنوع وانما يلزم ذلك
لو كان صورة العضو مماثلة للعضو وليس كذلك بل الصورة شبح ومثال
لا مماثل [illegible] في الحقيقة وقد عرفت انه لا دلالة للادلة الدالة على

الصورية

الوجه والدليل مبني على كون الحال في محل في النفس الانسانية عين ماهية المعقول ولو سلم ان
العقلية مماثلة للامر الخارجي فلا نم لزوم اجتماع المثلين في مادة واحدة بل اللازم
هو حصول احد المثلين في الاخر ان كان ارتسام الصور في القوة العاقلة
ولم يتم الدليل على استحالة شيء منهما **فان قلت** اذا تعقل الجسم الذي هو محل
الناطقة فقد تعقل صورته الجسمية والنوعية الحالة في مادته والناطقة المتصفة
بصور تلك الصور الجسمية والنوعية ايضا حالة في تلك المادة فيجتمع فيها صورتان
جسميتان او نوعيتان متماثلتان لان احدهما عينية والاخرى علمية لان الحال
في الحال في الشيء حال في ذلك الشيء **قلت** لا نم ان الناطقة حالة في المادة بل هي
حالة في الجسم المركب من المادة والصورة ولو سلم فلا نم انه يلزم منه ان تكون
الصور العقلية الحالة في الناطقة حالة في المادة حتى يلزم اجتماع المثلين في مادة
واحدة وما ذكر من ان الحال في الحال في الشيء حال في ذلك الشيء ممنوع فان حلول احد
الشيئين في الاخر ليس عبارة عن مقارنتهما باي وجه والا لم يكن احدهما بكونه حالا في
الاخر اولى من العكس بل هو عبارة عن الاختصاص الناعت ولا شك انه لا يلزم
من كون الشيء ناعتا لشيء ان يكون ناعتا لمحله الا يرى ان السرعة الناعتة للحركة لا تكون
ناعتة للجسم الذي هو محل لتلك الحركة **لا يقال** هب انه لم يلزم اجتماع المثلين في مادة
واحدة لكنه يلزم حلول احد المثلين في الاخر والدليل القائم على استحالة اجتماع المثلين
في محل واحد قائم بعينه هناك لانه يلزم على تقدير حلول احدهما في الاخر ايضا عدم الامتياز
بينهما اما بحسب الماهية ولوازمها فلكونهما مثلين واما بحسب العوارض فلتساوي
نسبتها اليهما **لانا نقول** لا نم عدم التمايز بالعوارض لان احدهما ناعت بالاخر
والاخر منعوت به وهذا القدر يكفي في التمايز بخلاف ما اذا كانا حالين في محل
واحد ثم لو سلم لزوم اجتماع المثلين في مادة واحدة فلا نم استحالة اجتماع المثلين
في مثل هذه الصورة بل المستحيل انما يكون اذا كان المثلان موجودين بالوجود
المتأصل واما اذا كان اجتماعهما في المحل بان يكون احدهما موجودا فيه بالوجود العيني
والاخر بالوجود الظلي فلا استحالة اذ السبب للاستحالة الاجتماع هو لزوم عدم الامتياز
بينهما واذا كان احدهما موجودا بالوجود العيني والاخر بالوجود الظلي يحصل التمايز بينهما

ولها

الاعتبار

واذا كان احدهما موجودا بوجود عيني والاخر بوجود ظلي يحصل التمايز بينهما بهذا
فلا يلزم المحذور ثم ان سلمنا الملازمة فلا نم بطلان اللازم ولم لا يجوز ان يكون في بدن
الانسان عضو صغير غير منفصل لا يدرك بالتشريح لصغره ويكون حلول الناطقة في ذلك
العضو وما يقال من انها لو كانت منطبعة في عضو من اعضاء البدن لكان
اولى الاعضاء بذلك هو العضو الرئيس وذلك هو القلب والدماغ على اختلاف
الرأيين فيكون على تقدير كونها حالة في عضو حالة في احدهما دون سائر الاعضاء
فشيء غير معتد به كما لا يخفى ثم ان ما ذكروه من الدليل لو تم لزم اما كون النفس عاقلة
بصفاتها دائما او غير عاقلة بها دائما لان ادراكها لها اما بحصول اعيانها لها فلزم
كونها عالمة بها دائما واما بحصول صورها فلزم ان لا تكون عالمة بها ابدا والا لزم
لزم اجتماع المثلين في محل واحد هو النفس الناطقة وكلاهما محالان لان كثيرا
من صفات النفس يدرك في وقت ولا يدرك في آخر **ورده** الحكيم المحقق بان
صفات النفس منقسمة الى ما يجب للنفس لذاتها فكونها مدركة لذاتها والى ما يجب لها
بعد مقايستها الى الاشياء والمغايرة لها مجردة عن المادة وغير موجودة في الموضوع
والنفس مدركة للصنف الاول كما كانت مدركة لذاتها دائما وليست بمدركة للصنف
الثاني الا حالة المقايسة لفقدان الشرط في غير تلك الحالة **واعترض** عليه **اولا** بان
ادراكها لذاتها اذا كان من قبيل الصنف الاول لزم ان يكون مدركة لادراكها
لذاتها وهكذا فيلزم علوم غير متناهية **واجيب** بان العلم بالعلم ليس غيره بحسب
الذات بل بحسب الاعتبار فقط فاللازم ان يكون لها علوم غير متناهية مغايرة
بالاعتبار ولا استحالة فيه **وثانيا** بانا نعلم بالضرورة ان كثيرا من الصفات
الحقيقية القائمة بالنفس لا يدوم استحضارها مع كونها من الصنف الاول **واجيب**
بان الغفلة وعدم الاستحضار انما هي عن التصديق بوجود تلك الصفات فيها لا عن تصورها
فانه دائم وكلامنا فيه **ولا يخفى عليك** ان هذا الجواب مكابرة ومما لا يخدع الانسان
من نفسه فانا نعلم بالضرورة عدم علمنا بالعدل والسخاوة والشجاعة الى غير ذلك
من صفات النفس الحاصلة لها في بعض الاوقات ثم ان الفرق بين الصفات الحقيقية
والاضافية بان الصفات الحقيقية مدركة للنفس دائما والصفات الاضافية مدركة

حالة المقابلة دون غير تلك الحالة لانتفاء شرط ادراكها وهو المقابلة مع كون كل منهما
حاصل للنفس دائما لا يدفع النقض بالصفات الاضافية للنفس فان ادراكها النفس لها ان كان
لحصول نفسها لها لزم ان يكون مدركة لها دائما وان كان لحصول صورها لزم ان لا يكون
مدركة لها اصلا لاستحالة اجتماع المثلين في محل واحد فان قلت ادراكها لحصول
نفسها الا انها لما كانت امورا اضافية والامور الاضافية لا تعقل بدون المضاف اليه
ضرورة امتناع تعقل الامور الاضافية بدون المضاف اليه فاذا تعقل المضاف اليه
تعقلت هي ايضا والا فلا قلت اذا جاز ان يكون الشيء حاصلا للنفس دائما
ولا يكون ادراكها له دائما لانتفاء شرط ادراكه جاز ان يكون الجسم الذي هو محل
الناطقة حاصلا للنفس دائما ولا يكون ادراكه دائما لانتفاء شرط ادراكه في بعض
الاوقات وعدم كون محل الناطقة اضافيا غير مشروط تعقله بتعقل المضاف اليه
لا يستلزم عدم اشتراطه بشرط آخر الوجه الخامس لو كانت النفس الناطقة حالة في جسم
لكان تعقلها بالآلات الجسمانية لان القوى الحالة في الاجسام انما تفعل وتعقل بتوسطها
ولو كانت تعقلها بالآلات الجسمانية لعرض لها في تعقلها كلال وضعف لان اختلال
الشرط يقتضي اختلال المشروط كما يضعف قوة الاحساس وقوة الحركة الحالتين في البدن لضعف
كما في سن الانحطاط لكن ليس كلما لعرض للآلات البدنية كلال لعرض للنفس في تعقلها كلال
بل قد يكل الآلات ولا يكل هي في تعقلها بل انما تثبت وانما تزيد وتنمو لا يقال
استثناء نقيض التالي منها غير صحيح لانا نجد الشيخ الهرم يعرض له في تعقلاته ضعف
وكلال بكلال الآلات البدنية لانا نقول التالي ههنا موجبة كلية واستثناء نقيضها
رفع ايجاب كلي وما ذكر من الموجبة الجزئية لا يدفع صحته لان الايجاب الجزئي لا ينافي
رفع الايجاب الكلي بل انما ينافي السلب الكلي ولكن ما ادعينا ذلك وههنا تقرير السؤال
على وجه المعارضة تقريره ان يقال لو عرض لبعض التعقل اختلال مع اختلال الآلة
وجب ان يكون التعقل بالآلة لكن الملزوم حق كما في اواخر سن الانحطاط فاللازم مثله
وكان في منع الملازمة فان اختلال التعقل باختلال الآلة في اواخر سن الانحطاط
لا يدل على ان العاقل في الجسم عاقل بالآلة لجواز ان يمنعه في ذلك الوقت مانع آخر
عن تعقله الذي هو بذاته كاشتغاله في تدبير البدن وتوجهه بالكلية اليه وان لم يكن

حالا

حالا فيه والجواب ان يقال لا نسلم انه لو كان تعقلها بالآلات الجسمانية لكان كلما لعرض
لتلك الآلات كلال وضعف يعرض لها في تعقلها كلال وضعف وانما يلزم ذلك لو لم يكن
ما هو شرط كمال التعقل من اعتدال الآلة باقيا في سن الانحطاط وهو ممنوع لجواز
ان يكون شرط كمال التعقل حدا معينا من اعتدال الآلة باقيا في سن الانحطاط ويكون
النقصان في سن الانحطاط يكون اجود تعقلاتها في سن النمو بالوجوه الثلثة المذكورة
ويكون اجود احساسها بالوجهين الاولين اعني سبب المرض والتجارب المقتضية
لاستثبات المحسوسات دون الوجه الاخير فانه لا يكون احدّ بصرا ولا اسمع والكلام
في زيادة التعقل وكماله بحسب زيادة قوة التعقل لا بحسب العلة المذكورة وذلك غير ما نحن فيه
الوجه السادس القوة العاقلة قد لا يكلها تكرر الافاعيل وتكثرها بل ربما قواها وسحرها
وكل قوة جسمانية فانما يكلها كثرة الافاعيل فالقوة العاقلة ليست بقوة جسمانية
اما الصغرى فلان من كان اكثر مواظبة على الدراسة والقراءة كان اقوى على
ادراك الاشياء والعلوم الدقيقة والمعارف النفيسة والتجربة تصحح ذلك
واما الكبرى فيدل عليها التجربة والقياس اما التجربة فقط فانه ربما يسلع وينهى
القوى وكلالها عند المجزمعه عن فعلها فان الباصرة بعد النظر في قرص الشمس مستغرقا آية
لا تدرك النور الضعيف والسامعة بعد سماع الرعد الشديد لا تسمع الصوت
الضعيف والشامة بعد شم الرائحة القوية لا تحس بالرائحة الضعيفة وكذلك
حال الذائقة واللامسة واما القياس فلان افعال القوى البدنية لا تخلو عن
عن انفعال آلتها المدركة فلان فعلها الاحساس الذي هو التاثر عن المحسوسات
واما المحركة فلان تحريكها للعضو لا يتم الا بتحريكها الذي هو انفعال ايضا ولا شك
ان الانفعال يكون بقاهر يقهر طبيعة المنفعل ويمنعه عن المقاومة فتوهنه فاذا ضل
المنفعل لما كان منفعل طبيعة القوى فكيف توهنها اجيب بان القوى وان لم تنفعل
تلك الافعال بذواتها الا ان طبايع العناصر التي يلتئم منها موضوعات تلك
القوى كالعين مثلا لا تقتضي تلك الافعال فيقع بين القوى وطبايع العناصر
تنازع وتقاوم دائما فيحصل الوهن والضعف في الموضوعات والقوى جميعا واجاب
عن هذا الوجه الاماما ن الامام حجة الاسلام الغزالي والامام فخر الدين الرازي رحمهما الله

بانه جاز ان لا يكون القوة العقلية مخالفة بالنوع لساير القوى مع كون الجميع بدنية والامور المخالفة لا يجب اشتراكها في الاحكام فيجوز ان يكل بعضها بتكرر الافاعيل والا يكل البعض وحاصل هذا الجواب منع كلية الكبرى ورده الحكيم المحقق بان ما ذكر من النقض الدال على صدق الكبرى يدفع هذا الجواب. ويمكن ان يجاب عن هذا الوجه بمنع الصغرى بان يقال لا نم ان القوة العاقلة مما لا يكل بتكرر الافاعيل ولم لا يجوز ان يكون القوى العاقلة اقوى القوى الجسمانية واشدها فلا يدرك الكلال الواقع فيها بتكرر الافاعيل لغاية قلته والتجربة لا تسعه وما ذكر من ان من كان اكثر دراسة وقراءة كان اقوى على ادراك الاشياء والعلوم الدقيقة والمعارف النفيسة **ممنوع** ان اريد بكونه اقوى على ادراك الاشياء ان القوة العاقلة يكون اسرع فيهما واجود ادراكا فسلم ولكن يجوز ان يكون ذلك بحسب التمرن والتجارب وذلك لا ينافي وقوع الكلال فيها على معنى ان يكون في اقدارها نقصان خفي بحيث لا يدرك لغاية خفته **الوجه السابع** لو كان المشار اليه اما جسما او جسمانيا لما علم احد من الناس انه بالضرورة هو الذي كان موجودا قبل ذلك بعشرة سنين واكثر واللازم بط فالمقدم مثله اما الشرطية فلان الاجزاء الجسمية والجسمانية الموجودة في تلك السنين قد تطرق اليها الصغر والسمن لان الاجزاء البدنية قد تكبر بالنمو والسمن وقد تصغر بالذبول والهزال ولان الغريزية والحرارة الحاصلة من الحركات الضرورية وغير الضرورية والحرارة الحاصلة من اشعة الكواكب واجرام العنصر والقوة الغاذية في ابراد بدل ما يتحلل منها دائما وكل ذلك يقتضي عدم بقاء الاجزاء الموجودة في تلك السنين واذا لم يبق الاجزاء الموجودة في سالف الزمان الى الآن لم يبق الامور القائمة بها ايضا من صور الكاينة واعراضها لانها لو بقيت فلا بد ان ينتقل من محالها عند تحللها الى محل آخر لامتناع قيامها بنفسها فيلزم الانتقال على الصور والاعراض وانه مح واذا كان كذلك امتنع لاحد ان يحكم بالضرورة انه هو الذي كان موجودا قبل تلك السنين واما بطلان التالي فلان كل واحد من الناس يعلم ويحكم بالضرورة انه هو الذي كان موجودا قبل ذلك **وجوابه** النقض اما اجمالا فبان يقال ما ذكرتم بعينه قائم في البهيمة والشجرة فلو صح لحكم بتجرد ما فيه لزم ان يكون لهما نفس مجردة واسم لا تقولون به واما تفصيلا فبان يقال لا نم صدق الشرطية المذكورة وانما يصدق لو كان المشار اليه ما هو مطلق الاجزاء الجسمية

البدنية وليس كذلك بل هو الاجزاء الاصلية المخلوقة من المني وتلك الاجزاء باقية من اول العمر الى آخره غير محللة ولا متبدلة **لا يقال** الاجزاء البدنية سواء كانت اصلية مخلوقة من المني او غير اصلية فهي متبدلة متغيرة لان اعضاء البدن على ما تقرر في علم الطب على قسمين بسيطة وهي ما يكون جزؤه مشاركا للكل في الاسم والحد كالعظم واللحم والعصب والغضروف وغير ذلك ومركبة وهي ما لا يكون جزؤه مشاركا للكل فيهما كاليد والوجه والعين فان جزء اليد ليس بيد وجزء الوجه ليس بوجه والاعضاء المركبة تركيبها من الاعضاء البسيطة واجزاء الاعضاء البسيطة سواء كانت تلك الاجزاء مخلوقة من المني او زائدة حاصلة من الغذاء باسرها متشابهة فليس تطرق التحلل الى بعضها اولى من تطرقه الى الباقي فلو تحللت الزائدة دون الاصلية المخلوقة من المني لزم الرجحان من غير مرجح **لانا نقول** لا نم ان اجزاء الاعضاء البسيطة اذا كانت متشابهة لا يكون تطرق التحلل الى بعضها اولى من تطرقه الى الباقي ولم لا يجوز ان يكون الاجزاء الاصلية المخلوقة من المني لكونها من المني مخصوصة بصفة تمنع عن التحلل ما دام البدن على حياته فيتحلل الاجزاء الزائدة دون الاصلية من غير لزوم رجحان من غير مرجح وايضا لو صح ما ذكر لزم ان لا يتحلل اجزاء الاعضاء البسيطة اصلا او يتحلل بالكلية وكلاهما ظاهر البطلان وهذا الالزام انما يرد عليهم على قانونهم من نفي الفاعل المختار واما على اصلنا فلا حاجة الى ما ذكر لان الفاعل المختار يجوز ان يحفظ الاجزاء الاصلية عن التحلل **الوجه الثامن** انه لا بد في الانسان من حاكم واحد يكون هو سامعا مبصرا شاما ذائقا لامسا متخيلا متوهما متذكرا حافظا متفكرا عاقلا متشهيا غاضبا ملتذا كارها قادرا فاعلا لانا اذا ابصرنا لون شيء وشكله حكمنا بانه حلو او مر حار او بارد والحاكم على الامرين لا بد ان يكون مدركا لهما فلا بد ان يكون من امر يكون هو بعينه مدركا لكل من المحسوسات ولنا اذا تخيلنا صور المحسوسات ثم ادركناها حكمنا بان ذلك الخيال كان ذلك مثلا لهذا المحسوس وذلك بعينه وجود شيء يكون الحس والخيال حاصلين له ليمكنه ان يحكم على الصورة الخيالية بانها خيال هذا المحسوس ولنا اذا اعقلنا ماهية الانسان حكمنا بتحقق تلك الحقيقة في هذا الشخص الانساني وبعدم تحققها في الشخص الفرس المعين فلا بد من شيء واحد يكون مدركا للكليات والجزئيات معا ولانا اذا تخيلنا شيئا اشتهيناه او غضبنا

ويلزم من ذلك صاحب الجبال وصاحب الشهوة شيئاً واحداً اذ لو كان صاحب الجبال
شيا وصاحب الشهوة شيا آخر لم يلزم من التخيل حصول الشهوة كما انه لا يلزم
من تخيل زيد شيا ان يصير عمرو مشتهيا له فثبت من هذا انه لا بد في الانسان
من شيء واحد يحصل عنده كل هذه الادراكات ونحن نعلم بالضرورة ان ليس البدن
جسم او جسماني تحصل عنده جملة اصناف هذه الادراكات فثبت ان يكون جملة هذه
الادراكات حاصلة لشيء ليس بجسم ولا جسماني وجوابه انا لا نسلم انه ليس في البدن
جسم او جسماني يجتمع عنده هذه الادراكات ولم لا يجوز ان يكون في البدن قوة
يستخدم سائر القوى ويجتمع عندها ادراكاتها ولا بد لابطال ذلك من دليل ودعوى
الضرورة غير مسموعة ولو سلم انه ليس في البدن جسم او جسماني يحصل عنده جملة
هذه الادراكات لكنه لا يلزم منه ان يكون جملة اصناف هذه الادراكات حاصلة
لشيء ليس بجسم ولا جسماني لجواز ان يكون جسم لطيف خارج البدن يكون هذا البدن
الكثيف آلة له ويكون جملة هذه الادراكات حاصلة له من اين يلزم ان يكون
تلك الادراكات حاصلة لما ليس بجسم ولا جسماني فلا يثبت المطلوب الوجه السابع لو كان محل العلم
من الانسان جسما او جسمانيا لكان ذلك المحل منقسما لان كل جسم او جسماني فهو
منقسم ولو كان منقسما لجاز ان يحل في جزء منه العلم بشيء وفي جزء آخر الجهل بذلك
الشيء لان الشيء في محل لا يتصف بضده في محل آخر كما يجتمع السواد والبياض في جسم لكن السواد
في جزء والبياض في جزء آخر ولو جاز ذلك لجاز ان يكون الشخص الواحد بعينه عالما
بشيء وجاهلا له في حالة واحدة واللازم بالضرورة فثبت ان محل العلم ليس بجسم ولا
جسماني بل هو امر مجرد وهو المطلوب وجوابه انا لا نسلم ان كل جسماني منقسم ولو سلم فلا نسلم
انه لو كان منقسما لجاز ان يحل في جزء منه العلم بالشيء وفي جزء آخر الجهل به ولم لا يجوز
ان يكون قيام العلم باحد جانبيه مانعا من قيام الجهل بالجانب الآخر وقولهم لان الشيء
في محل لا يتصف بضده في محل آخر مسلم لكن لا يلزم من انتفاء التضاد انتفاء المنع
على انا نقول حكم الصفة ان تعدى محلها كان قيام العلم باحد جزئيه مانعا
عن قيام الجهل بجزء آخر لتعدي حكمها باعتبار حكمها وان لم تتعد لم يلزم من جواز
ذلك جواز كون الشخص الواحد عالما بشيء وجاهلا له في حالة واحدة بل اللازم

لكن

كون احد الجزئين عالما بشيء والجزء الآخر جاهلا به ولا استحالة فيه ثم انه منقوض بالشهوة
والنفرة ونحوهما فانها من الاعراض الجسمانية ولو صح ما ذكر من الدليل لجاز ان يقوم باحد
نصفي العضو الشهوة وبالنصف الآخر النفرة فيجوز ان يكون الشخص الواحد نافراً
عن الشيء ومشتهيا له في حالة واحدة وهو ضروري الاستحالة الوجه العاشر ما اخترعه بعض
متفلسفة الاسلام وهو ان كل جسم موجود فهو متناهي المقدار وان مجموع اجسام العالم
متناهية المقدار اتفاقا لما تقرر من برهان تناهي الابعاد ولا شك انا نتصور مفهوم غير
المتناهي من حيث هو غير متناه وهذا المفهوم الذي نتصوره كذلك انا نتصوره على وجه
يعم ما عدم نهايته من جهة العدد وما عدم نهايته من جهة المقدار والصورة الذهنية يجب
ان تكون مطابقة لماله الصورة واللانهاية لا تحصل في الخارج اما للمقدار واما للعدد
ولا بد وان يكون ذلك العدد مقارنا للانهاية اذ لا امتناع قيام العدد بغيره فلو كان
هذا المفهوم عند تعقله حاصلا في جسم او ما يحل في جسم لوجب ان يكون ذلك الجسم غير متناه
اذ لا معنى للجسم الغير المتناهي الا الجسم الذي يقترن به مفهوم اللانهاية لكن يمتنع ان يكون
ذلك الجسم غير متناه لما ثبت من برهان تناهي الابعاد فيمتنع ان تقارنه مفهوم عدم التناهي
وكذلك الحال فيما يحل في ذلك الجسم واذا كان هذا المفهوم عند تعقله لا بد وان يكون حاصلا
في شيء وامتنع ان يكون ذلك الشيء جسما او حالا فيه وجب ان يكون عند تعقله
حاصلا في جوهر مجرد عن المادة الجسمية وهو المطلوب وجوابه انا لا نسلم ان هذا المفهوم
يمتنع ان يكون حاصلا في جسم او ما يحل فيه قوله لو حصل هذا عند تعقله في جسم او ما يحل فيه
لوجب ان يكون ذلك الجسم او ما يحل فيه غير متناه قلنا لم وانما يلزم انه لو كان حصول
مفهوم اللانهاية للجسم المتعقل له حصولا موجبا للاتصاف وليس كذلك فان حصول الشيء
للشيء يقال لمعان متعددة كحصول المال لصاحبه وحصول السواد للجسم وحصول السرعة
للحركة وحصول الصورة للجسم وغير ذلك وبعض هذه المعاني يوجب الاتصاف دون بعض
وحصول المعقول للعاقل لا يوجب اتصاف العاقل بالمعقول اولا ترى انا نتعقل الحدوث
والامتناع الذاتي مع امتناع اتصاف قوتنا المدركة بها فقوله اذ لا معنى للجسم الغير
المتناهي الا الجسم الذي يقترن به مفهوم اللانهاية غير صحيح بل معناه الجسم الذي يقترن به مفهوم
اللانهاية اقترانا موجبا لاتصاف ذلك الجسم به وايضا هذا الاستدلال يقتضي ان لا نتصور

[illegible]

مفهوم اللانهاية اصلا سواء كان المدرك جسما او مجردا اما الجسم فلما ذكره المستدل
واما المجرد فلامتناع كونه غير متناه لان المراد بعدم التناهي الذهاب الى غير النهاية
لا سلب التناهي مطلقا الا ان يقال فرق بين حصول اللانهاية في الجسم وبين حصولها
في المجرد فان الجسم من شانه ان يتصف بها لحصولها فيه يوجب عدم تناهيه
بخلاف المجرد **الوجه الحادي عشر** انا اذا حكمنا على السواد والبياض مثلا انهما ضدان
فالحاكم عليهما بذلك لا بد من تصوره لكل واحد منهما وجعله لهما معقولا واحدا
والا لما امكنه ان يحكم عليهما بحكم واحد فلو كان الحاكم عليهما بهذا الحكم الوحداني
جسما او جسمانيا لوجب ان يحل السواد منه حيث لا يحل البياض فيه فيتعذر لكل من
الجزءين باحدهما فليس لاحد الجزءين الحكم الواحد على جميعها اذ لا حكم على الجميع الا من حصر
الجميع ومن لا يحصر الجميع لا يحكم عليه وكل جسم وجسماني فلا يحضره ذلك فلا يكون حاكما
بمضادة السواد والبياض وكذا غيرهما فاذن هو ليس بجسم ولا جسماني وهو المطلوب
وجوابه انا لا نم انه لو كان الحاكم جسما او جسمانيا لوجب ان يحل السواد منه حيث
لا يحل البياض وانما يلزم ذلك لو كانت صورة السواد وصورة البياض متضادتين
متنافيتين وهو ممنوع بل التضاد انما هو بين عينيهما فقط ولو سلم حصول التضاد
بين صورتيهما ولكن لا نم ان كل جسم او جسماني لا يحضره الجميع ولم لا يجوز ان يكون
قوة جسمانية تحدثها سائر القوى الجسمانية فترتسم صور الاضداد في القوى الحادثة
لها وتصير تلك الصور حاضرة للقوة المذكورة وتلحظها من هناك **الوجه الثاني عشر**
القوة العاقلة التي هي النفس تقوى على افعال غير متناهية ولا شيء من القوى الجسمانية
تقوى على افعال غير متناهية فلا شيء من القوة العاقلة بقوة جسمانية فهي مجردة
وهو المطلوب اما الصغرى فلانا نجد كل واحد منا يقوى بقوته العاقلة على ادراك
مراتب الاعداد والاشكال الهندسية كل واحد منهما غير متناهية واما الكبرى
فلما سيجيء من ان القوة الجسمانية لا تقوى ان تفعل في زمان غير متناه سواء كان
ذلك الفعل الصادر عنها واحدا او متعددا ولا ان تفعل عددا غير متناه
سواء كان زمانه متناهيا او غير متناه **وجوابه** انا لا نم ان القوة العاقلة
تقوى على افعال غير متناهية بل هي لا تقوى على فعل اصلا فضلا عن ان تقوى

على افعال

على افعال غير متناهية بل هي لا تقوى على فعل اصلا فضلا عن ان تقوى على افعال غير
متناهية فان التعقل عبارة عن قبول النفس الصور العقلية عن واهب الصور
وهذا انفعال لا فعل **فان قيل** فالقوة العاقلة تقوى على انفعالات غير متناهية
ولا شيء من القوى الجسمانية تقوى عليها فالقوة العاقلة ليست بقوة جسمانية
قلنا نمنع الكبرى فان الجسمانيات جاز ان تقوى على انفعالات غير متناهية
كالنفوس المنطبعة في اجرام الافلاك فانها تنفعل دائما عن العقول عندهم
ولئن سلمنا انه تقوى على التعقل لكنا نقول ان اردتم بقولكم ان القوة تقوى
على افعال غير متناهية انها تقوى على ان تفعل في الواقع الواحد افعالا غير متناهية
فممنوع لانا نجد من انفسنا وجدانا ضروريا انه يصعب علينا توجه الذهن نحو معلومات
كثيرة دفعة واحدة وان اردتم انها لا تنتهي الى حد الا وان تكون قادرة بعد ذلك
على التعقل فمسلم ولكن لا نم في الكبرى فان القوة الجسمانية ايضا تقوى على افعال
غير متناهية بهذا المعنى فان القوة الخيالية لا تنتهي في تخيل الاشكال الى حد الا
وهي تقوى على تخيل اشكال آخر بعد ذلك **فان قيل** كل واحدة من القوى
الجسمانية متى كانت باقية كانت قوية على الافعال الا انها لا تمتنع العدم عليها
قلنا لا نم ان القوة العاقلة ليست كذلك وما ذكر من امتناع العدم عليها
ممنوع وسيأتي الكلام على دليله ان شاء الله ولئن سلمنا ان القوة العاقلة
تقوى على افعال غير متناهية ابدا ولكن لا نم ان لا شيء من القوى الجسمانية
تقوى على افعال غير متناهية ابدا وما ذكروا في بيانه فسيجيء الكلام عليه انشاء الله
ثم ان هذا الدليل منقوض بالدليل بالنفوس الفلكية المنطبعة في اجرامها فانها
قوى جسمانية مع كونها قوية على افعال غير متناهية عندهم **لا يقال** نحن لا ندعي
ان شيئا منها اي من القوى الجسمانية لا تقوى على افعال غير متناهية اصلا
بل نقول ليس شيء منها يقوى على افعال غير متناهية من غير ان يفيض عليها
اثر من العقل والقوة العاقلة تقوى على ذلك من غير افاضة الاثر
عليها من العقل فلا ينتقض الدليل بالنفوس الفلكية لان قوتها على الغير
المتناهي بما يفيض عليها من اثر العقل **لانا نقول** لا نم ان القوة العاقلة

[Margin note:] كيف يمتنع [illegible] / [illegible] العاقلة / [illegible] القوة العاقلة / [illegible] / ليست كذلك [illegible] / [illegible] على الافعال

[Margin:] نكات

تقوى على افعال غير متناهية من غير ان تضعف عليها تأثير من المفارقات ولم لا يجوز ان تعاقب
تو تتابع الافعال الغير المتناهية بسبب دوام الفيض عليها من المفارقات

الفصل الحادي والعشرون في ابطال قولهم باستحالة الفناء على النفوس البشرية

واحتجوا عليه بوجهين الاول ان النفس
الناطقة غير منطبعة في الجسم لما ثبت فيما سبق بل هي ذات آلة به لاكتساب كمالاتها
فاذا فسد الجسم بالموت خرج عن صلاحية ان يكون آلة لها فلا يضر خروجه عن ذلك
جوهرها بل لا يؤثر فيها لبقاء العلة المفيدة لوجودها وهي المبادي المفارقة الممتنعة
العدم وجوابه انا لا نسلم ان النفس الناطقة غير منطبعة في الجسم سلمنا انه اذا خرج الجسم
بالموت عن صلاحية ان يكون آلة لها فلا يضر خروجه عن ذلك جوهرها فان البدن لما
كان له مدخل في حدوث النفس ولذلك لم توجد قبل البدن جاز ان يكون له مدخل
في بقائها ايضا وقد يقرر هذه الحجة بوجه ابسط فيقال لو عدمت النفس بعد وجودها
لكان عدمها اما لذاتها او لغيرها او لا بسبب اصلا والكل باطل فعدم النفس بعد وجودها
باطل اما انه ليس عدمها بسبب اصلا فلان الحوادث سواء كان وجوديا او عدميا
لا بد له من سبب بالضرورة واما انه ليس لذاتها فلانها لو اقتضت عدمها لذاتها
لما وجدت لان مقتضى ذات الشيء لا يتخلف عنه واما انه ليس لغيرها فلان ذلك الغير
لا يخلو اما ان يكون وجوديا او عدميا لا جائز ان يكون وجوديا لان ذلك الوجودي
ان قارن وجوده وجود النفس لم يكن علة تامة لعدمها وان لم يقارن وجوده
وجودها فلعدمه مدخل في بقائها وكلامنا في هذا شأنه فاما ان يكون ضدا لها او مانعا لها
ومزاحمها على محلها او مكانها او لا يكون والاول باطل سواء كان المانع المزاحم
ضدا او لم يكن لان هذا لا يكون الا فيما له محل كالاعراض او مكان كالاجسام
وقد تبين ان النفس جوهر ليس بجسم ولا جسماني والثاني باطل ايضا فان المانع لا مانع
بعينه اما ان يستدعي وجود مانع له او لا يستدعي فان لم يستدع فللنفس لعدم
فانا نعلم قطعا ان العلة المقتضية لوجود الشيء اذا كانت باقية ولا مانع من
حصول معلولها لمزاحمة على محل او مكان فلا بد ان يكون ذلك الشيء موجودا
منها وان استدعى وجود مانع فذلك محال لان وجود المانع للنفس على المحل
او المكان ممتنع لامتناعهما للنفس واذا امتنع وجود المانع امتنع وجود ما يمنع

وجوده

وجوده ولا جائز ان يكون ذلك الغير المعدم للنفس عدميا اذ لو كان عدميا لكان
عدم شيء لوجوده مدخل في وجودها لان ما ليس لوجوده مدخل في وجود الشيء لا يوجب عدمه
عدم الشيء وذلك الشيء لا يجوز ان يكون علتها المقتضية لوجودها لان العلة المقتضية
لوجودها هي المبادي المفارقة وهي لا تعدم لاستلزامه انعدام الواجب لان العلل
العالية لان النفس بسيطة واثر للموجب ولم يبق الا الشرط لا يخلو من ان يكون
جوهرا او عرضا فان كان عرضا فاما ان يكون محله غير النفس او النفس والكل باطل
اما كونه جوهرا فلانا نعلم قطعا ان الجوهر المباين للشيء الذي ليس بعلة له لا يلزم من عدمه
واما كونه عرضا غير قائم بالنفس فهو اولى من الجوهر في ان لا يكون عدمه معدما لها
واما كونه عرضا في النفس كالاحوال الادراكية والانفعالية والانفعالات المتعلقة بالبدن
فلان عدم هذا العرض اما ان لا يشترط في اعدامه للنفس انقطاع العلاقة بينها وبين
البدن او يشترط فيه ذلك فان لم يشترط فيه ذلك فيلزم في الاعراض ان تعدم النفس
بعدمها من الاعراض التي يكون محلا للنفس فيلزم ان لا يبقى النفس العديمة الكمال
مع البدن كما لا يبقى بعد موته اذ لا يتصور استقرار وجود الشيء دون شرطه ولو كان
كمالات النفس شرطا في وجودها لكانت الاعراض المضادة لكمالها مضرة مع
بان بعدمها وبطلانها كالجهل المركب والانفعالات عن البدن فيلزم ان لا يبقى النفس
بالبدن مع وجود هذه الاعراض المنافية للاعراض الكاملة لها لا في حال تعلقها بالبدن ٥
ولا في حال عدم تعلقها به والواقع خلاف ذلك وان اشترط في كون العرض
القائم بها معدما لها قطع العلاقة بينها وبين البدن فعلاقة النفس بالبدن
ليست علاقة حلول العرض في الموضوع او الصورة في المادة او الجسم في المكان
بل هذه العلاقة اضافة تابعة لوجود النفس بعد الاضافة لا يوجب تغيرا في الشيء
الذي هي له فلا يكون انقطاعها مبطلا للنفس ولو لم يكن لقطع هذه العلاقة
مدخل في عدم النفس على تقدير جوازه لم يكن اعدام تلك الاعراض لها بسبب
انقطاع العلاقة بل لذاتها فكان يكفي باشتراطها في ذلك الاشتراط لوجود
العلاقة وعدمها فثبوت هذا القسم الى قسم عدم اشتراط قطع
العلاقة وقد تبين بطلانه وجوابه ان يقال انه يجوز ان يكون المعدم وجوديا

ليس
ويكون اعدامها في نفسها ومزاحمتها اما على محلها او مكانها قولهم وقد بين في العكس
بجسم ولا جسماني قلنا قد عرفت انه لم يبين بادلتهم ما ذكروه لعدم تمام شيء من تلك
الادلة ولو سلم لكن لا نم ان المعدوم الغير الممانع على المحل او المكان لو لم يستند علي
وجود ممانع على المحل او المكان لا يكون معدوما قولهم ان العلة المعطية لوجود الشيء اذا كا
نت له ولا مانع من حصول معلولها مزاحمة على محل ومكان فلا بد ان يكون ذلك
الشيء موجودا قلنا انما يكون كذلك لو كان المانع منحصرا في الممانع على المحل والمكان
وهو ممنوع ولا نم انه لو كان عدميا لكان عدم شيء لو جعل مضافا وجوديا لجاز ان
يكون اثرا معدوما في نفسه لا عدما لشيء اخر والتفصيل ان العدمي والوجودي
قد يقال ان بمعنى الموجود والمعدوم وقد يقال الوجودي لما يكون ثبوته للموصوف بوجوده له
كالبياض والسواد والعدمي بخلافه كالامكان والحدوث وقد يقال العدمي بمعنى
العدم فيكون الوجودي في مقابله بمعنى الوجود فان اريد بالوجودي والعدمي
المعنى الاول فما ذكرنا من المنع متجه وكذا ان اريد بهما المعنى الثاني مع انه لا انحصار
للاشياء فيهما بهذا المعنى فلا يلزم من عدم كون المعدوم وجوديا او عدميا
بهذا المعنى انتفاء المعدوم في مفهوم الشيء ان يكون ذلك الشيء عدميا لامر وان
اريد المعنى الرابع فلا انحصار فيهما بهذا المعنى فيجوز ان يكون المعدوم امرا
غير الوجود والعدم مع ان ما ذكره في بيان كون المعدوم غير وجودي لا يناسب
هذا المعنى وان اريد بالوجودي وبالعدمي المعدوم كما يتبادر من سياق الموجود
الكلام فلا انحصار ايضا ولا نم ايضا ان الجوهر المباين للشيء الذي ليس بعلة له
لا يلزم من عدمه عدمه ومنع المقدمة انما يتم اذا ثبت ان الجوهر المباين
للشيء الذي ليس بعلة له لا يكون شرطا فاثباته بها دور ويمكن المناقشة فيه
ولا نم ان العرض الغير القائم بالنفس اولى من الجوهر المباين في ان لا يكون عدمه
بعد ما لعدمها قوله فان لم يشترط فيه ذلك فا و في الاعراض بان بعدم النفس
بعدمها في الاعراض التي يكون كمالا للنفس كلام ظاهر بل بعيد لا بعدم
لانعدامه شبهه فضلا عن حجة وايضا لم لا يجوز ان يكون البدن شرطا لوجود النفس
من المبداء بحيث يلزم من انتفائه انتفاء النفس قطعا كما جاز كون البدن بعض

حالاته

حالاته مبدءا لوجود النفس من المبداء وما الدليل على العلاقة بينهما اضافة تابعة لوجود
النفس فقط وهو التدبير والتصرف في هذه الحلة اذا جوزنا معهم على اصلهم من نفي القادر
المختار واما على اصلنا فالمبداء مختار يعدم بمجرد ارادته والقول بان العدم نفي
محض لا يصلح اثرا للمختار بعد ما عرف ضعفه فما قر وثانيهما لو كانت قابلة للفناء فهي
بالفعل فاسدة بالقوة لان كل موجود يبقى زمانا ويكون من شانه ان يفسد فهي باقية
بالضرورة قبل فساده بالفعل فاسدا بالقوة اي مستعدا للفساد ولا بد لذلك الاستعداد
من محل يقوم به ولا يجوز ان يكون ذلك المحل هو النفس لانها لا تبقى عند الفساد وما هو
محل لاستعداد الفساد وهو قابل للفساد والقابل يجب وجوده عند حصول المقبول
ليكون متصفا به والا لم يكن قابلا له فيلزم ان يكون للنفس امر حالا فيها يكون محلا
لاستعداد فسادها وهو المادة اذ لا محل لها لكانت مادة للصورة او جزء منها كالمادة للجسم وعلى التقديرين
يلزم كونها مادية اما مركبة من المادة والصورة واما حالة في المادة فلا يكون النفس
مجردة هف فان قلت النفس حادثة ولا بد لها من استعداد قبل حدوثها ومن محل
يقوم به ذلك الاستعداد ولم لا يجوز ان يكون ما هو محل لاستعداد وجودها محلا
لاستعداد عدمها قلت كون الشيء محلا لاستعداد وجود ما هو مباين له العوام
اي مستعد الوجود له وكذا لاستعداد فساده له اي مستعد العدم عنه كالجسم فانه محل
لاستعداد وجود السواد وهو يتنوع لتقدمه عنه بحيث يكون متصفا به حال وجوده
فيه وكذا محل الاستعداد عدمه وهو يتنوع لتقدمه عنه بحيث يكون متصفا بعدمه عنه اذا فسد
بافنائه فالنفس الناطقة وان كانت مجردة في ذاتها لكنها متعلقة بالبدن تعلق
التدبير والتصرف لاستعمال كمالاتها بواسطته فيكون البدن محلا لاستعداد تعلقها به
ويعد فناءه وما توقف تعلقها به على وجودها في نفسها كان هذا الاستعداد منسوبا
اولا وبالذات الى تعلقها اعني وجودها من انها متعلقة به ولا حاجة في ذلك الى
استعداد منسوب اولا وبالذات الى وجودها في نفسها يستمع فناءه بالبدن
لانها من حيث وجودها في نفسها مباينة له والشيء لا يكون مستعدا لما هو مباين له ولو كا
جاز ان يكون البدن محلا لاستعداد انقطاع تدبيرها على عدمها في نفسها لم يكن هذا
الاستعداد منسوبا الى عدمها في نفسها الا بالذات ولا بالعرض فظهر الفرق بين استعداد حدوثها

مقبول
او لاستعداد وجود او عدم عنه
بل الشيء انما يكون محلا لاستعداد
وجود ما هو متعلق بالتعلق صح

وجودها
او بالعرض اي وجودها في
نفسها ... بالاستعداد ...
تبعيتها الى الوجود ... حي
متعلقة

واستعداد عدمه وان الاول يجوز قيامه بالبدن دون الثاني انا نقول والجواب اما لانم
ان القابل للفساد يجب وجوده عند حصول الفساد فانه ليس معنى قبول الشيء للعدم والفساد
ان ذلك الشيء يبقى مجتمعا ويحل فيه الفساد على قياس قبول الجسم للاعراض الحالة فيه بل معناه
ان ذلك الشيء يعدم في الخارج بطريان الفساد واذا حصل ذلك الشيء في العقل
وتصور العقل معه العدم الخارجي كان العدم الخارجي قائما به في العقل على معنى انه
يتصف به في حقيقته في العقل لا في الخارج اذ ليس في الخارج شيء وحصول عدم قائم به
الشيء فيجوز ان يكون استعداد فسادها قائما بها فلا يلزم كون النفس مادية ولو سلم
ان القابل للفساد يجب وجوده عند حصول الفساد ولكن لانم انه يلزم منه كون
النفس مادية وانما يلزم ذلك لو كان محل استعداد فسادها جسما او مادة جسمية وهو ممنوع
ولم لا يجوز ان يكون مجردا قائما بنفسه اما محلا للنفس او جزء منها محلا لجزئها الاخر
لا يقال اذا كان ذلك المحل المادي مجردا قائما بنفسه كانت عاقلة بما ثبت ان كل
مجرد قائم بنفسه عاقل فكانت هي النفس لا محلا للنفس ولا جزء منها محلا لجزئها الاخر
اذ لا معنى للنفس الا الجوهر العاقل المتعلق بالبدن هف ومع ذلك فالمط حاصل
وهو بقاء جوهر مجرد عاقل بعد فناء البدن لانا نقول لانم ان كل جوهر مجرد قائم بنفسه
عاقل ولو سلم فلانم لزوم كونها هي النفس فان النفس هي التي يشار اليها بانا ويكون
مدبرا فيه لا المجرد والجوهر المجرد العاقل المتعلق بالبدن اي تعلق كان وكونه ان يكون
المشار اليه بانا والمدبر في البدن مركبا من جوهرين احدهما حال في الاخر ويكون كل
منهما عاقلا مع انه لا يكون شيء منهما النفس فلا يلزم مطلوبهم لان مطلوبهم بقاء
النفس بعد البدن لا بقاء جوهر مجرد عاقل بعد البدن مطلقا والامام حجة الاسلام الغزالي
قرر الوجه الثاني بان كل ما يتعدم بعد الوجود فامكان انعدامه سابق على انعدامه
كما ان ما يحدث بعد العدم فامكان وجوده سابق على وجوده وكما ان امكان
الوجود وصف اضافي لا يتقوم الا بشيء يكون امكانا بالاضافة اليه كذلك امكان
العدم وصف اضافي لا يتقوم الا بشيء يكون امكانا بالاضافة اليه وكما ان الشيء
الذي يكون محلا لامكان وجود ما يحدث قابل للوجود الطاري على معنى ان يكون
وجود ذلك الحادث فيه كذلك الشيء الذي يكون محلا لامكان عدم ما يتعدم قابل

للعدم

للعدم الطاري على معنى ان عدم الامر المتعدم يكون عنه والقابل يجب اجتماعه مع المقبول والامر
الذي يتعدم لا يبقى مع العدم فيتعين ان يكون فيه امر يقبل العدم الطاري ويكون هو حامل
امكان ذلك العدم فقط بان العدم فلزم تركيب النفس من حامل امكان العدم والمنعدم
عنه مع ان النفس بسيطة لا تركيب فيها وان فرض فيها تركيب فنحن ننقل الكلام الى المادة
التي هي الاصل الاول اذ لا بد ان ينتهي الى اصل لا يكون فيه تركيب والا لزم تركبها من امور
غير متناهية فيحصل العدم على ذلك الاصل وهو المسمى بالنفس ثم قال ويمكن تفهيم
هذه الصفة باخرى هي ان قوة الوجود للشيء يكون قبل وجود الشيء ولا يجامعه فان قوة
الابصار للسواد مثلا موجودة في العين قبل ابصار السواد بالفعل فاذا حصل ابصار السواد
بالفعل لم يكن قوة ابصار ذلك السواد موجودة عند وجود ذلك الابصار فلو انعدم الشيء
البسيط لكان امكان العدم حاصلا لذلك الشيء قبل العدم وهو المراد بالقوة وامكان
الوجود ايضا حاصل قبل العدم وامكان الوجود ايضا قبل العدم لان ما امكن عدمه
ليس بواجب الوجود فهو ممكن الوجود فيجتمع في الشيء الواحد قوة وجوده مع حصول وجوده
بالفعل وذلك يؤدي الى ان يكون البسيط بالقوة والفعل معا وهما متنافيان ثم قال
ردا على ما ذكره من الدليل ومنشأ التلبيس في فهم الامكان وضعها مستدعيا محلا يقوم به
وقد تكلمنا عليه فيما ذكره وفيه نظر اما اولا فلان ما اورده من التقرير الثاني
لا يطابق كلام القوم في هذا المقام مع انه في غاية الركاكة والاختلال لان الامكان
وكذا القوة يقال على ما يقابل الفعل وعلى ما يقابل الوجوب والامتناع والقوم مشهور
في المعنى الاول والامكان بالمعنى مقابل الفعل فلانم ان البسيط لو انعدم
لكان امكان الوجود حاصلا قبل العدم قوله فان ما امكن عدمه ليس بواجب
الوجود لا يفيد المط لان اللازم منه هو امكان الوجود بمعنى مقابل الوجوب والامتناع
وهو ليس بمط والمط امكان الوجود بمعنى مقابل الفعل وهو ليس بلازم وان اريد
ما هو مقابل الوجوب والامتناع فلا فساد في اجتماعه مع الوجود بالفعل بل يجب
الاجتماع لان الامكان بهذا المعنى لازم للماهية الممكنة لا ينفك عنها بحال واما ثانيا
فلان المط من تقرير الاول اما ما ذكره من الاستدلال بامكان عدم شيء عن افراد
وامكان عدم شيء عن اخر بعض كون ذلك الاخر محلا لانعدامه قبل الانعدام

كون الشيء
ثم كونه محلاً لعدمه وقت الانعدام اذ عدم الوجود عما ليس محلاً له غير معقول ولا متصور
الى العدم محلاً لموجود خارجي بمعنى كون ذلك المحل موجوداً خارجياً فلا نفرق كون
الامكان اعتبارا عقليا **الصحيح** في الرد عليه ان يقال سلمنا ان عدم امكان عدم
الشيء عن آخر يستدعي محلاً مجامعاً له لكن العدم كالجسم بالنسبة الى امكان عدم السواد عنه
لكن هذا الامكان انما يكون لما يتعلق وجوده بمحل واما ما لا يتعلق وجوده بمحل فليس
الا امكان عدمه في نفسه ومحله ليس الا ذلك الشيء المعدوم واتصافه بعدمه بعد
وكونه قابلا له لا يقتضي وجوده مع عدمه اذ ليس معنى اتصاف الشيء بعدمه في نفسه ان
شيء ذلك الشيء مجتمعا وحل فيه العدم على قياس اتصاف الجسم بالاعراض الحالة فيه
بل معناه ان ذلك الشيء يعدم بطريان الفساد على ما قررنا فهكذا **ملق قلت**
كل حادث فهو متعلق الوجود بالمحل لانه لا بد من استعداد سابق على وجوده ولا بد
لذلك الاستعداد من محل ولا يجوز ان يكون محله ذلك الحادث لان الاستعداد
امر وجودي لا يجوز قيامه بالمعدوم ولا امراً مباينا لا تعلق له قيام المستعد له
الشيء بما يباينه فتعين ان يكون محله شيئا يتعلق به وجود الحادث وهو المحل
فيتم الدليل ويندفع الجواب **قلت** لا نم ان كل حادث لا بد له من استعداد
سابق على وجوده وان سلم ذلك فلا نم كونه وجوديا وانه يمتنع قيامه بذلك
الحادث وان سلم ذلك فلا نم قيام استعداده بمحل فان النفس عندهم حادثة
وليس استعداد وجودها قائما بمحلها اذ ليس لها محل عندهم بل انما يقوم استعدادها
بالبدن الذي يتعلق به النفس تعلق التدبير والتصرف **فصل في ابطال قولهم**
بنفي البعث وحشر الاجساد واعلم ان الاقوال الممكنة في امر المعاد لا تزيد على خمسة
وقد ذهب الى كل واحد منها جماعة **الاول** ثبوت المعاد الجسماني فقط وان المعاد
ليس الا هذا البدن وهو قول نفاة النفس الناطقة المجردة وهم اكثر اهل الاسلام
وثانيها ثبوت المعاد الروحاني فقط وهو قول الفلاسفة الالهيين الذين ذهبوا
الى ان الانسان بالحقيقة هو النفس الناطقة المجردة وان البدن آلة لها تستعمله
وتتصرف فيه لاستكمال جوهرها **وثالثها** ثبوت المعادين الروحاني والجسماني جميعا وهو
قول من اثبت النفس الناطقة المجردة من الاسلاميين كالامام حجة الاسلام الغزالي رحمه الله

الحليمي

والحليمي والراغب ابي زيد الدبوسي وكثير من الصوفية رحمهم الله **ورابعها** عدم ثبوت شيء منهما
وهو قول قدماء الطبيعيين الذين لا اعتداد بهم ولا بمذهبهم لا في الملة ولا في الفلسفة **وخامسها**
التوقف وهو المنقول عن جالينوس فانه نقل عنه انه في مرضه الذي توفي فيه اني ما علمت
ان النفس هي المزاج فتعدم عند الموت فيستحيل اعادتها او هي جوهر باق بعد فناء البدن
فيمكن المعاد ولما كان الغرض ابطال ما ذكره الحكماء فيما خالفوا فيه الشريعة المطهرة فلنقدم
تقرير مذهبهم وما اعتقدوه وعلله من شبههم التي بنوا عليها مذهبهم **فنقول** لهم في
مقامان الاول اثبات المعاد الروحاني الثاني نفي المعاد الجسماني **اما المقام الاول**
فتقرير كلامهم فيه انهم قالوا ان للنفوس الانسانية لذة والماً روحانيين لان اللذة
هي ادراك ونيل لوصول ما هو كمال وخير عند المدرك من حيث كمال وخير والالم ادراك ونيل
لوصول ما هو آفة وشر عند المدرك من حيث هو آفة وشر ولما كان لكل نوع من القوى
البدنية كمالا وآفة يختصان بها فان الذائقة كمالها هو تكيفها بكيفية الحلاوة مثلا اذا
كانت ماخوذة من مادة خارجة عن شيء حلو او كانت حادثة في العضو لا عن سبب
خارج فاذن كلاهما في افادة اللذة متساويان وللباصرة كمال هو تكيفها بكيفية الالوان
المضيئة والاشكال الجميلة وللسامعة كمال هو استماعها للاصوات المتناسبة والمعاني
المناسبة واللامسة كمال هو ادراكها للكيفيات الملائمة ولمسها للسطوح اللينة الناعمة
فكذلك للنفس الناطقة التي هي عاقلة كمال وآفة يختصان بها وكمالها ان يتمثل فيها صور
الوجود كلها مبتدئا من المبدأ الاول جل ذكره وسالكا الى العقول ثم النفوس السماوية
ثم الاجرام العلوية بهيئاتها وقواها ثم ما دون ذلك الى ان يتمثل فيها صور جميع
معلولاته المرتبة تمثلا يقينيا خاليا عن شوائب الظنون والاوهام وآفتها هي
ان يكون متقرفة بضد ما هو الواقع **واورد عليهم** ان تمثل المعقولات لو كان كمالا للنفس
الانسانية لاشتاقت الى حصوله عند فقده وتألمت عند وجدانه وتألمت
لحصول الجهل المضاد له فان كل قوة تلتذ بكمالاتها وتشتاق الى حصولها وتتألم
بحصول اضدادها كاشتياق القوة الباصرة الى النور وتألمها بالظلمة **فاجابوا**
بان اشتغال النفس بالمحسوسات يمنعها عن الالتفات الى المعقولات وبعدم الالتفات
لا يحصل الشوق اليها عند فقدها ولا الالتذاذ بها عند وجودها واضداد الكمالات كما
سمرنا

الوجود وكانت النفس مشتغلة بغيرها من المحسوسات لم تكن مدركة لها و وصول المنافي مع عدم
ادراكه لا يوجب التألم به كالخدر او عارض على النار فانه لا يحس بالالم فاذا فارقت البدن
او انحط عنها شغله بها شعرت بالبلاء العظيم دفعة كالخدر المعروض على النار اذا زال خدره
بغتة ثم ان النفس اذا حصلت ما هو كمال لها في حياتها الدنيا بواسطة الآلات البدنية
فاذا فارقت عن البدن عند خروجه عن صلاحية تدبير النفس وكونه آلة لها لبطلان مزاجه
بقي كمالها المكتسب فيها لان جوهر النفس الذي هو العلة القابلة لذلك الكمال موجود بعد
المفارقة لما عرفت مما سبق من ان النفس باقية بعد خراب البدن والعقول الفعالة التي
هي العلل الفاعلة باقية ايضا ومتى كانت العلة الفاعلة والقابلة لشيء موجودتين وجب
حصول ذلك الشيء والا لزم تخلف المعلول عن العلة التامة وسقوط الكسي له فثبت ان ما هو
كمال النفس حاصل لها بعد مفارقة البدن اذا حصلته حال تعلقها به ولا شك ان في
هذا الكمال لها من حيث هو كمال وخير فاذن هي ملتذة بذلك بعد المفارقة وكذلك
حال الالم فان النفس اذا عرفت في حياتها الدنيا بالاكتساب النظري ان لها كمالا ولم
يكتسبه بل اكتسب ما يضاده وهو الجهل المركب او لم تكتسب شيئا منها بل اشتغلت بما صرفها
عن الكمال من الامور الدنيوية واللذات الحسية الخسيسة فاذا فارقت تألمت بسببها
لاشتياقها الى الكمال الفائت عنها وعدم الاشتياق في حياتها الدنيا الى كمالها الغائب
وعدم التألم بفواتها لاشتغالها عنه بالمحسوسات كما عرفت ثم ان اللذة الروحانية
الحاصلة للنفس اقوى من اللذة الجسمانية لوجوه الاول انه كلما كان ادراك الملائم بالقوة
العقلية اشرف من المدرك بالقوة الجسمانية كانت اللذة العقلية اقوى من اللذة الجسمانية
لكن المقدم حق فالتالي مثله اما الشرطية فلان اللذة هي ادراك الملائم دائما واما ان المقدم
حق اما الجزء الاول منه فلان القوة الحسية لا تدرك الا السطوح والظواهر مقصورة
عليها والقوة العقلية لا تقتصر على ذلك بل تدرك ظاهر الشيء وباطنه فتميز بين ماهيته
واجزائها وعوارضها وتفصل بين الجزء الجنسي والجزء الفصلي والباطن عند تمامه كما هو الظاهر
في الادراك ولا شك ان الادراك الذي لا يقتصر على شيء اقوى من المقتصر عليه واما الجزء
الثاني منه فلان مدركات القوة العقلية ذات الحق تبارك وتعالى وما يليه من الجواهر
العقلية والنفوس السماوية والحس لا يدرك شيئا من ذلك بل الاجسام والاعراض الجسمية

المتغيرة

المتغيرة فبين المدركين في الشرف بون بعيد جدا الثاني من تلك الوجوه انه لو لم تكن اللذة العقلية
اقوى من اللذة الحسية لكان حال البهائم من الحمير وغيرها اما مساويا لحال الملائكة او
اطيب والتالي ظاهر الفساد فالمقدم مثله الثالث منها هو ان اللذة العقلية لنوع ما احسن
كالشطرنج والنرد وما يجري مجراهما من اللعب مؤثرة عند الانسان على لذات البطن فانها
اقوى اللذات الحسية فان الذي يحاول استظهارا في شيء من ذلك لو جعل ان يكون
غالبا اذا عرض له مطعوم او مشروب ربما رفضها وان لذة نيل الحشمة كالحكم وغيرها
مؤثرة ايضا عليها فان كثيرا من الناس على الحشمة تحمل ترك كثير من اللذات الحسية عند ترك ذلك
وان لذة ايثار الغير على نفسه فيما يحتاج اليه ضرورة مؤثرة عند الكريم على ان التمتع به
وكل ما هو اشرف عند شخص فهو الذ بالقياس اليه فهذه اللذات الباطنة مستعلية على الحسية
الظاهرة واذا كانت اللذات الباطنة وان لم تكن عقلية مستعلية على اللذات الحسية
فالعقلية في استعلائها عليها اولى وقس على ذلك حال الالم وتفصيل كلامهم
في احوال النفوس بحسب السعادة والشقاوة بعد مفارقتها عن البدن هو ان النفس
ان اكتسبت الاعتقادات الحقة فان لم يكتسب بمفارقتها البدن بهيئات ردية واخلاق
ذميمة توجب الميل الى الشهوات البدنية واللذات الحسية التي توجد في ابنائها
كذلك التذت دائما باقية وابتهجت بادراك كمالاتها ابتهاجا سرمدا كالمؤمن المتقي على رأيهم
وان اكتسبت بهيئات ردية بملابستها للبدن ومباشرتها للرذائل المقتضية للطبيعة
وميلها الى المشتهيات الفانية تألمت تألما عظيما واشتاقت الى مشتهياتها التي
الفت بها وحيل الموت بينها وبين ما تشتهي فيكون كالعاشق المهجور الذي لم يبق له
رجاء الوصول ولكن لا يدوم بل يزول آخر الامر لان نسبة الهيئات التي حصلت لها بملابسة
الامور البدنية وهي تزول بزوال ما استفيدت من الاوجه والافعال وهذه
الهيئات مختلفة في شدة الرداءة وضعفها وسرعة الزوال وبطئه فيختلف التعذيب
بها بعد الموت في الكم والكيف وهذا كالمؤمن الفاسق على رأيهم وان لم يكتسب
الاعتقادات الحقة فان عرفت بالاكتساب النظري ان لها كمالا تألمت بعد المفارقة
لاشتياقها الى الكمال الغائب عنها سواء اكتسبت نقيض ذلك الكمال فصارت جاهلة
لها من حيث الماهية وان كانت معترفة به من حيث الانية واشتغلت بما صرفها عن اكتساب

الكمال بما ليس بمضاد له فصارت معرضة عنه اولم تشتغل بشيء لكنها لما كسلت في اقتناء الكمال
فصارت مهملة اياه واستوهم حالا بهم الذين اكتسبت ما يضاد الكمال الا انهم معذبون
دائما بخلاف الباقين ثم ان مولاء البله ان تعلقت هيئات بدنية ردية تألمت بها
ايضا على حسب رداءة تلك الهيئات وان لم تتعلق لا تكون لهم تألم بهذا الوجه لكن
التألم الذي بسبب تلك الهيئات لا يدوم لزوال تلك الهيئات الموجبة له وان لم يوجب
بالاكتساب النظري ان لها كمالا فان تعلقت بهيئات ردية اكتسبتها بملابسة البدن
تألمت مدة بقاء تلك الهيئة على حسب رسوخها بها ثم يزول التألم بزوال الهيئة وان
لم تتعلق فهي من اهل السلامة وان لم تكن من اهل السعادة لخلوها عن اسباب اللذة
والالم والخلاص فوت الشفاء وهي في سعة من رحمة الله تعالى والنفوس التي بعد العفة
هي نفوس البله وهم الذين تغلب عليهم سلامة الصدر والسذاجة كالاطفال
ومن يجري مجراهم وكذلك نفوس الصلحاء والزهاد وبعضهم ذهبوا الى ان امثال
هذه النفوس تتعلق باجسام اخر لانها لا يجوز ان تكون معطلة عن ادراك
اذ لا معطل في الوجود ولا يدرك غير الجسمانيات حتى تستغني في ادراكها عن جسم
يكون موضوعا لتخيلاتها ولا فعل لها غير الادراك فلا بد من ان تتعلق باجسام
اخر لا على ان النفس بعد المفارقة تكون نفسا لجرم اخر مدبرة له فان ذلك عين
مذهب التناسخ وهم لا يقولون به على ان ذلك الجرم يكون موضوعا لتخيلاتها
فان التخيل لا يمكن الا بآلة جسمانية ثم تتخيل الصور التي كانت معتقدة عندها فان
كان اعتقادها في نفسها وافعالها الخير شاهدت الخيرات الاخروية على حسب
ما اعتقد بها في حياتها الدنيا والا فشاهدت العقاب كذلك والجسم الذي
تتعلق بها هذه النفوس اما اجرام سماوية او اجرام متولدة من الهواء
والادخنة ولا تكون مقارنا لمزاج الجوهر المسمى روحا ثم ان اضطرب قول
الشيخ ابي علي في قدر العلم الذي تحصل به السعادة الاخروية ففي بعض كتبه
اكتفى بالتعقل للمفارقات وفي بعضها قال واما قدر العلم الذي تحصل به
هذه السعادة فليس يمكنني ان انص عليه نصا الا بالتقريب واظن
ان ذلك ان تتصور الانسان المبادي المفارقة تصورا حقيقيا وتصدق بها

بصدقها يقينيا برهانيا ويعرف العلل الغائية للحركات الكلية دون الجزئية التي لا تتناهى وتتقرر
عنده هيئة الكل ونسب اجزائه بعضها الى بعض والنظام الآخذ من المبدا الاول الى اقصى
الموجودات الواقعة في ترتيبه وتتصور العناية وكيفيتها وتحقق ان الذات المتقدمة
على الكل اي وجود يخصها واية وحدة تخصها وانها كيف تعرف حتى لا يلحقها تكثر وتغير بوجه
من الوجوه وكيف نسبة ترتيب الموجودات اليها ثم كلما ازداد الناظر استبصارا ازداد للسعادة
استعدادا وكانه ليس يتبرا الانسان عن هذا العالم وعلائقه الا ان يكون اكد العلاقة مع ذلك
العالم فصار له شوق وعشق لما هناك فصده عن الالتفات الى ما خلفه جملة هذا جملة ما
يقولونه في امر المعاد الروحاني **واعترض عليهم** بانا لا نم ان اللذة ادراك ما هو كمال وخير عند المدرك
من حيث هو كذلك وما ذكروه في تحديدها لا يدل على ان اللذة ما ذكر وانما يلزم لو كان حدا لها بحسب
نفس الامر وهو ممنوع وعدم انفكاك احدهما عن الاخر لا يدل على الاتحاد على ان عدم الانفكاك
انما هو بالاستقراء على التجارب الطبيعية غير مفيد لان الاستقراء وان كان لاكثر الجزئيات لا يفيد
العلم لجواز وجود جزئي حاله بخلاف ما وجد بالاستقراء **لا يقال** عدم الانفكاك ضروري
حاصل بالتجربة لا نظري يستدل عليه بالاستقراء ليتوجه عليه ما ذكر **لانا نمنع** الضرورة
واي دليل يدل عليها ثم ان سلمنا ان ادراك ما هو كمال لذة جسمانية فان ادراك الكمال الجسماني
يجوز ان يكون مخالفا بالحقيقة لادراك الكمال الغير الجسماني ولا يلزم من كون احدهما لذة كون
الآخر كذلك ولو سلم ان ادراك الكمال مطلقا جسمانيا كان او غيره لذة ولكن لا نم ان النفس باقية
بعد خراب البدن وما استدلوا به عليه فقد عرفت ضعفه ولو سلم بقاؤها بعد
خراب البدن لكن كونها قابلة للصور العقلية ممنوع لجواز ان يكون قبولها مشروطا
بتعلقها بالبدن ولو سلم كونها قابلة للصور العقلية لكن لا يلزم حصول الصور العقلية
فيها وانما يلزم لو كان الموجب لا مختارا وهو ممنوع **ثم** ان ما ذكروه معارض بان النفس
قبل الموت عالمة بهذه المعلومات فلو كانت ادراكاتها نفس اللذات لكانت ملتذة
كما كانت عالمة والقول بان الاشتغال بتدبير البدن واستغراقها في اللذات الجسمانية
مانع عن حصول اللذة قول بكون الشيء مانعا عن حصول ضده عند حصوله وايضا اللذات
الجسمانية اضعف من اللذات العقلية عندهم بل لا نسبة للذات الحسية الى اللذات العقلية
عندهم فكيف يمكن جعل العوارض البدنية مع ضعفها مانعة من تلك اللذات العظيمة العقلانية

(في الهامش:)
لذة بل يمكن ان لا تحس بلذة او يكون
الكمال مطلقا لذة بل
اللذة انما هو ادراك
الكمال مع

وقد يجاب عنه

وقد يجاب عنه

بانهم لم يقولوا ان اللذة ادراك فقط بل قالوا انها ادراك مشروط بشرايط ولعل العالم
بالمعلومات العادم للذة لا يكون مستجمعا لتلك الشرايط ثم انه ان استجمع الشرايط فلا نم انه يكون
عادم اللذة فانا نرى كثيرا من المحصلين الذين لم يحصلوا الا مسايل معدودة يبتهجون
بها اشد ابتهاج ويؤثرون الاشتغال بمذاكرتها على لذات الدنيا وما فيها فضلا عن لذة
~~بانهم لم يقولوا ان اللذة ادراك فقط بل قالوا انها ادراك مشروط بشرايط~~
~~ولعل العالم بالمعلومات العادم للذة لا يكون~~ مطعوم ما او منكوح ما ايضا ثم
قولهم ان الالم الذي يحصل للنفس بعد المفارقة بواسطة الهيئات الردية التي اكتسبتها
بملابسة البدن يزول عاقبة الامر بزوال تلك الهيئات لا يستقيم على اصولهم فان
القابل لتلك الهيئات النفس والفاعل لها هو المبادي المفارقة وعندهم ان العلة
القابلة والفاعلة للشيء اذا كانتا موجودتين وجب وجود ذلك الشيء كما ذكروه
في بقاء الكمالات العلمية فكيف يجوز زوال تلك الهيئات حتى يزول بزوالها الالم الحاصل
بسببها وكونها حاصلة بملابسة الامور البدنية من الافعال والاخلاق لا يوجب زوالها
لان ما ذكر من ملابسة الامور البدنية معدة لحصول تلك الهيئات وانعدام المعد في طول
العهد به لا يوجب انعدامها وقد يجاب عنه بان النفس بمفارقة البدن لم تخرج عن ان
يكون منفعلة عن حركات السماوات فان في عالم النفوس حركات مستندة الى الحركات
الفلكية وافقها ما يعلم من تلاحق النفوس المفارقة للابدان قرنا بعد قرن على
الدوام والاستمرار ولا يبعد ان يكون التلاحق المذكور موجبا لاحوال يتجدد لكل
نفس من النفوس المفارقة او لبعضها ويوجب تلك الاحوال استعدادا لزوال
تلك الهيئات عنها فيزول عند تمام استعدادها لزوالها وليس كل ما يحدث عن علة في
قابل واجب الدوام والاستمرار بدوام الفاعل وذات القابل فقد يزول عن القابل
استعداد وجوده ويحصل له استعداد لعدمه بواسطة الحركات السماوية والتغيرات
الفلكية فينعدم عن القابل وان كان ذات القابل باقيا كما في الكون والفساد
ورد هذا الجواب بانه لما جاز زوال الهيئات الراسخة في الجملة بزوال استعداد
النفس جاز ان يزول ادراكاتها ايضا فلا يحصل الجزم باستمرار اللذة ابدا في النفوس
التي حصلت الاعتقادات المطابقة ولا الجزم باستمرار الالم في النفوس التي حصلت

الا

الاعتقادات الغير المطابقة ثم فرقهم بين الجاحدين والمهملين والمعرضين ان الم الجاحدين ابدي
دونهما غير صحيح لان سبب الالم في الاقسام الثلثة هو الشوق الى الكمال الغائب ولا فرق
بين الثلثة في هذا السبب فما الذي اوجب انقطاعه عن البعض دون البعض والحكم
بانقطاع شوق المهملين والمعرضين دون الجاحدين تحكم بحت فان قلت الفرق بينهما ان
الجاحدين فيهم اعتقادات باطلة مضادة للكمال تم دونهما قلت الاعتقادات
المضادة للكمال ليست مستندة الى الذاتي فلم لا يجوز زوالها ولم يحكم بوجوب بقائها حتى
يدوم العذاب بسببها وايضا فان المشائين صرحوا بان الواصل اليه انما يكون معذبا اذا
كان جازما بكونه غير واصل والنفوس ذوات العقائد الباطلة قبل المفارقة تعتقد كون
تلك الاعتقادات علوما فان بقي هذا الاعتقاد كون اعتقاداتها الباطلة ايضا والا فما
الفرق فلا يحصل بها الالم السرمدي وقد يقال لا يزول الاعتقاد بكون الاعتقادات
علوما ولا يلزم منه نفي التالم لان تالمها ليس للاشتياق الى الادراك بل لانها اعتقدت
ان ما ادركته من الامور الغير المطابقة للواقع كمال ومطابق للواقع ورجت الفوز
بما ادركته فانها لا محالة تعتقد بعد الموت ما رجته فتخيب ويصير معذبة بفقد ما رجت
الوصول اليه وفيه نظر لان اللذة عندهم كما مر ادراك ونيل لوصول ما هو كمال
وخير عند المدرك من حيث هو كذلك وخير وفائدة قولهم عند المدرك على ما مر جوابه هو ابدا ان
ان المعتبر في اللذة كماليته وخيريته وفائدة قولهم عند المدرك على ما مر جوابه في اعتقاد
المدرك لا في نفس الامر حتى لو لم يكن الشيء كمالا وخيرا في نفس الامر لذلك المدرك وهو
يعتقد كماليته وخيريته يلتذ به فلو لم يزل لصاحب الجهل المركب اعتقاد ان ما ادركه حق
مطابق للواقع لزم ان يلتذ بما ادركه فيكون من اهل السعادة فلا اقل من ان يكون
لذة مخلوطة بالم فقدان ما رجت الوصول اليه ولا يقولون به بل يزعمون ان الم
هو الالم الشديد الذي لا الم فوقه ثم ان نفوس البله والصلحاء قد اعتقدت في
حيوتها الدنيا اعتقادات غير مطابقة للواقع بزعمهم فكيف يكون من اهل السلامة
ويمكن ان يقال هم لا يعتقدون ان للنفس كمالا فلا يكون لهم شوق الى الكمال
الغائب فيكونون من اهل السلامة بل من اهل السعادة على ما يليق بكمالهم كما يراه
بعضهم ثم استدلالهم على تعلق امثال تلك النفوس باجرام اخر بانها ان لم تتعلق

الادراك

يكون معطلة ولا معطل في الوجود ثم لقدسه فانها يشعر بذواتها ووجودها فلا يكون معطلة عن
وسلب التعطل عن الوجود وان كان مشهورا فيما بينهم لكنه ليس ضروريا ولا مبرهنا عليه
فهو في حيز المنع ايضا وايضا جعل جرم الفلك آلة لتحركات نفوس الفلك والعلماء
عسر لان اجزاء الفلك متشابهة فليس بعض تلك الاجزاء بان يكون آلة لكل
واحدة من النفوس اولى ولا يكون شيء منها آلة لشيء من تلك النفوس والقسم الاول
ظاهر الاستحالة فتعين الثاني فبطل جعل جرم الفلك آلة موضوعة لتحركاتها وبالجملة
فاكثر ما ذكروا في هذه المسئلة ظنون وتخيلات لا تليق بالمواضع العلمية ثم انا نقول
ما ينكر على الحكماء من جهة انهم اثبتوا المعاد الروحاني واللذات والآلام العقلية
وكونها اعظم من الحسية فان المحققين من علماء الاسلام ذهبوا الى ذلك
بل يمكن ان يوجد في كلام الله تعالى وكلام رسوله ما يشير الى ذلك وانما ينكر عليهم
من جهة انهم انكروا المعاد الجسماني واللذات والآلام الجسمانية في الدار الآخرة
على ما دل عليه كتاب الله تعالى وكلام رسوله عم في مواضع غير معدودة بحيث لا مجال
لارتكاب تأويلها وصرفها عن ظاهرها قال الامام الرازي انا لا ننكر اللذة العقلية
ولا انها اقوى من غيرها ولكن ذكر ما لا يمكن اثباته بالادلة العقلية وليس كل ما لا
يمكن اثباته بهذا الطريق وجب العلم فان اجماع الوحي والدلائل على طول الانبياء
ورواتها لتعذر ذلك علمه مع ان الحس تشهد بثبوتها وهذه اللذات العقلية
من هذا العمل ولا سبيل الى التصديق الجازم بها الا بالوصول اليها وكل
من كان انقطاعه عن العلائق الجسدانية والهداية الى المعارف الالهية اتم كان
حظه منها اوفى ولعل رزقنا الله تعالى منها في المنام والتعطيل مرة بعد اخرى بانوار
الامامية ما وسكن نفسنا اليه والظن بالحكماء انهم ما ذكروا الوجوه التي حكينا عنهم
الا لتكون جارية مجرى المنبهات والمشوقات واما ان يدعى الماهيا قولهم
الكمال لذاته محبوب بالاستقراء فان كل من يعقله او حسه فان
الكامل فهارايح في الحب على الناقص وكان ان مراتب الكمال كثيرة فكذا
مراتب الحب كثيرة ولما كان الكامل لا نقص فيه ليس الا الله تعالى فالحب الشديد
ليس الا له ثم ان شدة الحب بعد ما ليس من شغل القلب عن غير المحبوب والالتذاذ

الكاملة

نفس

بادراك المحبوب ويدل عليه الاستقراء فشدة حب الله لا بد وان يورث ما
الى اليقين واصحاب الذوق يسمون الغفلة عما سوى الله تعالى فناء وكان الكامل
بالنسبة الى الاكمل لا يعد كاملا كذلك حب الكامل بالنسبة الى حب الاكمل لا يسمى
حبا كاملا ولذلك لا يسمى الحب الشديد الا لله تعالى فلا يطمئن القلوب الا بذكره كما قال تعالى
من قائل الا بذكر الله تطمئن القلوب والذي نطمع الاعتبار ان العلم بالامور العقلية
كلها اسباب اللذة العقلية فهو خطاء بل اللذة لا تحصل الا من العلم بالله تعالى والاستغراق
في محبته ثم ان العلم بالله تعالى لما لم تحصل للعقول البشرية الا بواسطة العلم بافعاله فكلما
كان العلم بها اكثر والاطلاع على حكمه اتم كان حبه والالتذاذ بحبه اتم قال رحمه الله
فهذا ما عندي في هذا الباب والله اعلم بالصواب واما المقام الثاني فنقول انهم
قالوا الابدان البشرية تنعدم بصورها واعراضها بالموت وزوال الحيوة ولا يبقى الا المواد
العنصرية المتفرقة المختلطة باجزاء العناصر ثم انها لا تعاد اصلا وما ورد به الشرائع
من اثبات المعاد الجسماني واللذات والآلام الجسمانية في الدار الآخرة ضرب
على حد افهام الخلق لبيان المعاد الروحاني واحوال سعادة النفوس وشقاوتها
بعد مفارقة الابدان لان الانبياء عليهم السلام مبعوثون الى كافة الخلائق
واكثرهم قاصرون عن فهم المعاد الروحاني والكمالات الحقيقية واللذات
العقلية وذلك كالآيات المشعرة بالجهة والجسمية قلنا انما يصح التأويل
والصرف عن الظاهر اذا امتنع الحمل على الظاهر كما في الآيات المشعرة بالجهة والجسمية
فان الادلة العقلية والبراهين القطعية دلت على امتناع الجسمية والجهة فوجب
صرفها عن الظاهر واما فيما نحن فيه فلا قرينة للصرف عن الظاهر فضلا عن الدليل القاطع
بل اكثر الآيات والاحاديث الواردة في ذلك يمتنع حملها على التشبيه والتمثيل
يشهد بذلك تتبع كتاب الله تعالى وسنة رسوله عم وشبههم في امتناع المعاد الجسماني كثيرة
منها ان المعاد الجسماني اما بان يعدم الله تعالى الابدان واجزائها بالكلية ثم توجد بعينها
بعينها او يفرق اجزائها ثم يجمعها ويعيد اليها الحيوة وكلاهما يتضمن اعادة المعدوم
اما الاول فظ واما الثاني فلان الانسان المعين مشارك لسائر افراد نوعه في الانسانية
ومتمايز عنهم في تعينه وتشخصه وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فتشخص كل واحد من الاشخاص

يجب ان يكون زايدًا على ما له من الانسانية وذلك الزايد لا بد ان يكون صفة قائمة به
فحينئذ تفرق الاجزاء لا بد وان ينعدم تلك الصفة فلو اعاد الله ذلك البدن
المشخص الذي انعدم والا لم يكن معيدًا لذلك الشخص بل هو خلاف المفروض
فيلزم اعادة المعدوم بعينه وهي مستحيلة اما اولًا فلان المعدوم لا يصح الحكم
عليه بصحة العود اذ لا بد في الحكم عليه بصحة العود من الاشارة اليه وهي
ممتنعة لانتفاء الهوية فلا يصح عوده والا لكان الحكم بصحة عوده صحيحًا واما
ثانيًا فلانه يستلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه وهو ضروري الاستحالة
واما ثالثًا فلانه لو جاز اعادة المعدوم بعينه اي بجميع مشخصاته لجاز اعادة
وقته الاول لانه من جملتها فيلزم ان الموجود بعد كونه في هذا الوقت
عين الموجود بعد كونه في وقت آخر واللازم باطل لافضائه الى كون الشيء مبتدأ
من حيث انه معاد اذ لا معنى للمبتدأ الا الموجود في وقته الاول وكذا الملزوم
واما رابعًا فلانه لو جاز اعادة المعدوم لجاز ان يوجد ابتداء بدلا عنه ما يماثله
في الماهية وجميع العوارض المشخصة لان حكم الامثال واحد واللازم باطل لاستلزامه
عدم التميز بين المبتدأ والمعاد لان التقدير اشتراكهما في الماهية وجميع العوارض
لا يقال لا نم ان المعاد في صورة اعادة المعدوم بعينه ولم لا يجوز ان يكون تشخص
زيد عبارة عن تشخصات اجزائه الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره ويكون
تشخصات تلك الاجزاء باقية بعد التفرق وزوال الحيوة والخلقة والشكل
العارضة للمجموع فاذا جمع الله تلك الاجزاء وجعلها حيًّا فقد اعاد زيدا
من غير ان يكون هناك اعادة المعدوم بعينه لانا نقول لو كان الامر على
ما ذكر لكان من الواجب ان يقال عند موت شخص وتفرق اجزائه
العنصرية النارية والهوائية والمائية والارضية انها عين ذلك الشخص
اذ لا معنى لشخصيته الا تلك الاجزاء وتشخصاتها التي لم ينعدم شيء منها
وذلك معلوم الفساد بالضرورة والجواب انا لا نم امتناع اعادة المعدوم
بعينه وما ذكر من الوجوه على بطلانه مدفوع اما الاول فلانا لا نم ان المعدوم
لا يصح الحكم عليه بصحة العود قوله اذ لا بد من الحكم عليه من الاشارة اليه وهي ممتنعة

لانتفاء الهوية قلنا ان اريد انتفاء الهوية مطلقا في الخارج وفي الذهن فمم
وان اريد في الخارج فمسلم ولكن لا نم انه يلزم من انتفاء الهوية في الخارج امتناع الاشارة اليه
فان التميز والثبوت في العقل كاف في الاشارة العقلية وهي كافية في صحة الحكم
والاحتياج الى الثبوت العيني انما هو عند ثبوت الصفة له في الخارج ولو سلم
فامتناع الحكم عليه بصحة العود لانتفاء الاشارة اليه لانتفاء هويته لا يستلزم امتناع
العود لجواز وقوعه بتأثير الفاعل من غير ان يتصور متصور او يحكم عليه بشيء من الاحكام
واما الثاني فلانا لا نم تخلل العدم بين الشيء ونفسه بحسب الوهم فانه لا معنى
لتخلل العدم فيها سوى انه كان موجودا زمانا ثم زال عنه ذلك الوجود في زمان
آخر ثم اتصف به في زمان ثالث واما له راجع الى تخلل العدم بين زماني وجوده
واذا اعتبر نسبة هذا التخلل الى العدم مجازا كقولك باعتبار التغاير في الوجود بحسب زمانيه
واما الثالث فلانا لا نم كون الوقت من المشخصات فان كل احد يعلم بان ثيابه ولعله اليوم
هي بعينها التي كانت بالامس حتى ان من زعم خلاف ذلك نسبه الى السفسطة واما الرابع
فلانا لا نم الشرطية لوجود المثل بالمعنى المذكور اذ يلزم منه ان يتشخص شخصان بتشخص واحد
فيكون الشخص الواحد مشتركا بينهما فلا يكون مشخصا لان معنى الشخص الواحد المانع من
الشركة مطلقا فان قلت الحكم بامتناع اعادة المعدوم ضروري وما ذكر من الوجوه صور
الادلة شبهات لا تضر منعها قلت كيف وقد قال بجوازه جم غفير من العقلاء ودعوى
الضرورة فيما خالف فيه الجم الغفير من العقلاء غير مسموعة ثم انا لو سلمنا امتناع اعادة
المعدوم بعينه ولكن من المحتمل ان يعاد الانسان من الاجزاء الاصلية الباقية من اول
الحيوة الى الممات وتلك الاجزاء قليلة جدا وهي المسماة بالروح عند حضور الموت
يأمر الله الملائكة بقبض تلك الاجزاء التي هي الانسان بالحقيقة من غير ان يقع فيها
تفرق وتبدل وتغير فلا يلزم اعادة المعدوم اصلا ومنها لو اكل انسان انسانا
وصار غذاء وجزءًا من بدنه كما يقع في ايام القحط بل نقول لا حاجة الى هذا الفرض فانك
اذا تأملت ظاهر التربة المعمورة علمت ان ترابها حسب الموتى قد حصل منها النبات واكله
الدواب واكلناها وايضا قد زرع فيها وغرس وحصلت منها الفواكه والحبوب فاكلناها
فالاجزاء المأكولة اما ان تعاد في بدن الآكل او في بدن المأكول واياما كان لا يكون

احدهما بعينه معاداً بتمامه وايضاً لا سبيل الى جعلها جزءاً من كل منهما والعلم به ضروري
ولا اولوية لجعلها جزءاً من بدن احدهما دون الاخر حتى لزم ان لا يحصل جزء من شيء منهما
البدنين وذلك يبطل الاعادة بعين جميع الاجزاء **والجواب** ان المعاد هو الاجزاء
الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره والاجزاء الماكولة فضلة في الآكل فيجعل جزءاً
من الماكول من غير لزوم فساد **فان قيل** يجوز ان يكون الاجزاء الاصلية من الماكول
اجزاء اصلية لذلك المولود فيعود المحذور **قلنا** لا فساد في الجواز بل في الوقوع فلعل الله
يحفظ الاجزاء الاصلية لشخص من ان يصير اجزاء اصلية لشخص آخر **لا يقال** الابدان
الماضية غير متناهية والاجزاء العنصرية التي يجعل مادة لبدن الانسان متناهية
فاذن لا بد ان يكون الاجزاء الاصلية لبدن اجزاء اصلية لبدن آخر **لانا نمنع** كون الابدان
الماضية غير متناهية فانا قد ابطلنا فيما سبق ادلة قدم العالم وايضاً الاجزاء الاصلية
هو الانسان في الجمعة بعضها الملائكة بامر الله تعالى عند حضور الموت فلا يتعلق بها
الاكل ولا يختلط بالتراب ولا يحصل منها النبات والثمار والحبوب **ومنها** لو صحت
الاعادة بالتفسير المذكور لصح ان يكون الانسان من غير اب وام والتالي باطل فالمقدم مثله
اما الشرطية فظ واما بطلان التالي فلانه لو جاز ذلك في الجملة لجاز في كل انسان
نراه ان يكون تكونه لا من الاب والام وذلك سفسطة ظاهرة وايضاً نحن نعلم
بالضرورة ان العناصر ما لم يستحل في الاطوار بان يصير نباتاً ثم ياكله الحيوان ثم ياكله
الانسان او نباتاً صالحاً لان يكون غذاء للانسان ثم ياكله ويسير به فيصير دماً ثم منياً
ثم يقع في رحم آدمية ثم يصير فيها مضغة ثم علقة لا يصير انساناً **والجواب عنه** انا لا م بطلان
التالي قوله اولاً لو جاز ذلك في الجملة لجاز في كل انسان نراه قلنا ان اريد بالجواز
في قوله لجاز في كل انسان نراه الامكان الذاتي فمسلم ولا سفسطة وان اريد به تردد
الذهن فيه فان النفس قد علمت بالعادة ان الاناسي الموجودة الآن انما تكونت
من الاب والام فاذا خرق الله العادة بايجاده من غير اب وام اشتبه
هذا بعلم عن العقل ولا يخلفه وقوله ثانياً نحن نعلم بالضرورة ان العناصر ما لم يستحل
في الاطوار بان يصير نباتاً صالحاً لان يكون غذاء للانسان ثم ياكله فيسير به ويصير
دماً ثم منياً ثم يقع في رحم آدمية ثم يصير فيها مضغة ثم علقة لا يصير انساناً ثم بل المعلوم

لما

لنا هو العناصر اذا استحالت في الاطوار المذكورة يصير انساناً واما انه لا يكون الا بهذا الطريق
فلا علم لنا به فلعل هناك طريقاً آخر وطرقاً متعددة لا نعلمها لعدم مشاهدتنا اياها وقد
ورد في بعض الاخبار انه يمطر الارض مطراً في وقت البعث فيطير انه يشبه النطفة ويختلط
بالتراب فلا بعد في ان يكون في الاسباب الالهية امور حادثة مجرى ما ذكر فان في اجزاء
المقدورات غرائب وعجائب لا يعلمها الا الله تعالى وليس انكاره الا كانكار سائر الامور
النادرة الوجود الخفية الاسباب كالسحر والنيرنجات والطلسمات **منها** انه لو ثبت
المعاد الجسماني فاما ان يكون عود الارواح الى الابدان في عالم العناصر وهو القول
بالتناسخ وهو باطل او في عالم الافلاك وهو يوجب انخراق الافلاك وهو محال لانه لو صح
الخراقها لتحركت الاجزاء المنخرقة عن مواضعها عند خروج الخارق عنها بالحركة المستقيمة
ايضاً وهي ممتنعة على الافلاك لانها لا يكون الا من الجهة والى الجهة فيكون الجهة موجودة
قبلها لانها وقد ثبت ان الجهة انما يتحدد بها او في عالم آخر وهو ايضاً باطل لامتناع
عالم سوى هذا اذ لو وجد عالم آخر يحصلت في ذلك العالم جهات مختلفة والجهات
المختلفة لا يتحدد الا بالمحيط والمركز والمحيط يجب ان يكون بسيطاً والبسيط لا بد
ان يكون شكله الكرة فيجب ان يكون ذلك العالم كرة ايضاً فيعرض بينهما خلاء سواء
كانتا متلاقيتين او متباينتين اذ الكرتان لا يتلاقيان الا على نقطة واحدة وانه محال
وايضاً لو كان في الوجود عالمان لكان في كل واحد منهما ارض وماء وهواء ونار
فيلزم ان يكون للاجسام المتفقة الحقائق امكنة مختلفة بالطبع او يكون هناك
قسر دائم وكل منهما مستحيل **والجواب** انا لا نم ان القول باعادة الارواح الى الابدان
في عالم العناصر قول بالتناسخ وانما يكون تناسخاً لو قلنا باعادتها في ابدان آخر
ولا نم امتناع انخراق الافلاك فان الدليل الذي على تقدير تمامه انما يدل على امتناع
الانخراق في محدد الجهات الذي هو الفلك الاعظم لا في سائرها ولا نم ايضاً امتناع
وجود عالم آخر سوى هذا العالم فان ما ذكر في بيان امتناعه من المقدمات غير مسلمة
عندنا فانا لا نم ان اختلاف الجهات انما يحصل بالجسم المحيط ولم لا يجوز ان يكون بالفاعل
المختار ولا نم ان المحيط يجب ان يكون بسيطاً ولا نم امتناع الخلاء وما ذكر من الدليل
على امتناعه فغير تام على ما عرف في موضعه ولو سلم امتناع الخلاء لكن الخلاء انما يلزم

لو لم يكن وجود العالمين بحيث لا يكون بينهما جسم او كان وجود العالم الآخر مع وجود هذا العالم
وكل منهما تام فانه يجوز ان الفلك الاقصى بما فيه من الافلاك والعناصر مركوزا في ثخن فلك
آخر ويكون في ثخن ذلك الفلك الف الف كرة كل منها مثل الفلك الاقصى بما فيه من الافلاك
والكواكب والعناصر فان العقول البشرية غير واقفة الا على القليل من احوال
المخلوقات ومن حاول تقدير ملك الله تعالى وملكوته بمكيال عقله فقد ضل ضلالا
مبينا ويجوز ايضا ان يعدم الله تعالى هذا العالم ويوجد بدله عالما آخر واستدلالهم على امتناع اعدام العالم
بالكلية مبني على قدمه وقد عرفت فيما سبق ضعف ادلتهم فيما سبق في ذلك على
هذين الوجهين لا يلزم من وجود عالمين يشكل كل واحد منهما كرة وجود الخلاء ولانا لا نسلم
انه يلزم ان يكون للاجسام المتفقة الحقائق امكنة مختلفة بالطبع وانما يلزم لو كان
كل واحد من عنصر احد العالمين مساويا في الحقيقة لعنصر العالم الآخر وذلك ممنوع
فانه يجوز ان يكون نار احد العالمين وان شاركت نار العالم الآخر في الحرارة واليبوسة
والبعد عن المركز والقرب الى المحيط لكنهما يكونان مختلفين في الصورة النوعية
المستلزمة لاختلافهما في الماهية والحقيقة فان الاشتراك في اللوازم لا يوجب
الاشتراك في الملزومات وكذا القول في العناصر الباقية ولو سلم اشتراكهما في الصورة النوعية
لكن لا يلزم منه الاتحاد في الحقيقة لجواز اختلافهما في الحقيقة بسبب اختلافهما في الهيولى
ومنها انه لو ثبت المعاد الجسماني فاما ان تفنى وتموت تلك الابدان كالابدان
التي في النشأة الاولى والقائلون بالمعاد الجسماني لا يقولون به او تبقى مؤبدة
وذلك محال لان بقاءها مؤبدة انما يتصور اذا كانت القوى البدنية مفيدة آثارا
غير متناهية في المدة وذلك مستحيل لانها قوى جسمانية وكل قوة جسمانية لا تفيد آثارا
غير متناهية لا في المدة ولا في العدة اي القوة الحالة في الجسم لا تقوى ان تفعل في زمان
غير متناه سواء كان الفعل الصادر عنها واحدا ومتعددا ولا ان تفعل عددا
غير متناه سواء كان زمانه متناهيا او غير متناه لان التأثير القسري يختلف
باختلاف القابل المقسور بمعنى انه كلما كان اكبر كان تحريك القاسر له اضعف
لكون معاوقته وممانعته اكثر واقوى لانه انما يعاوق بحسب طبيعته وهي في الجسم
الكبير اقوى منها في الجسم الصغير لاشتماله على مثل طبيعة الصغير مع الزيادة فاذا فرضنا

تحريك

تحريك جسم بقوة قسرية من مبدأ معين تحريكه قسريا آخر مماثلا له بحسب الطبيعة واكبر منه بحسب المقدار
بتلك القوة بعينها من ذلك المبدأ بعينه لزم ان يتفاوت حركتا الجسمين بان تكون
حركة الاصغر اكثر من حركة الاكبر لكون المعاوقة فيها اقل فبالضرورة تتناهى حركة الاكبر
ويلزم منه انتهاء حركة الاصغر لانها انما تزيد على حركة الاكبر بقدر زيادة مقداره على مقدار
الاصغر اذ المفروض انه لا تفاوت الا بذلك والتأثير الطبيعي يختلف باختلاف
الفاعل بمعنى انه كلما كان الجسم اعظم مقدارا كانت الطبيعة فيه اقوى واكثر آثارا لان
القوى الجسمانية المتشابهة انما تختلف باختلاف محالها في الصغر والكبر لكونها متجزية
بتجزيها واما في قبول الحركة فالصغير والكبير متساويان لان ذلك للجسمية وهي فيهما على السوية
فاذا فرضنا حركة الصغير والكبير بالطبع من مبدأ معين لزم التفاوت في الجانب
الآخر ضرورة ان الجزء لا يقوى على ما يقوى عليه الكل فينقطع حركة الصغير ويلزم منه
انتهاء حركة الكبير لكونها على نسبة متناهية **والجواب** انه يقال لا نم ان بقاءها مؤبدة
محال قولهم لانه انما يتصور اذا كانت القوى البدنية تفيد آثارا غير متناهية في المدة على تأثير
القوى البدنية في الافعال المترتبة عليها دائما وانما الكل بخلق الله تعالى وليس لهم
على تأثير تلك القوى في الافعال فلا نم استحالة ان تفيد القوى البدنية آثارا غير
متناهية في المدة والعدة وما ذكروا من الدليل عليه فمدفوع اما **اولا** فلانه منتقض
بالقوى الفلكية المحركة فانها تحرك اجرامها تحريكات غير متناهية عندهم مع كونها
جسمانية لان الحركات الجزئية الصادرة عنها لا تستند الى تعقل كلي حتى يكون
تحريكها بجهة الجود الا ان نسبة تعقل الكلي الى جميع جزئيات الحركة على السواء فلا يحصل
ارادة وجود بعضها دون بعض والا لزم الترجيح بلا مرجح بل لابد لتلك الحركات
الجزئية لا تستند الا الى القوى الجسمانية فيكون تحركها جسمانية مع تناهي حركاتها **فان قلت**
المبادي لتحريك الافلاك هي نفوسها المجردة الا ان ادراكها لجزئياتها لما كان بواسطة
نفوسها المنطبعة في اجرامها كانت واسطة في صدور تلك الافعال عن النفوس
المجردة فلم تكن القوى الجسمانية مؤثرة باثر غير متناه فلا ينتقض الدليل بها **قلت**
المباشر القريب للحركات الفلكية عندهم هي القوى الجسمانية المنطبعة في اجرام الافلاك
لا نفوسها المجردة الا ان مباشرتها لها انما هي بواسطة انفعالات غير متناهية

من المبدا المفارق فانهم ذهبوا الى انه يتجدد منه في القوة الجسمية امور متصلة غير قارة ثم يصدر
عن تلك القوة حركات غير متناهية في ذلك الجسم لا على انها تصدر عن تلك القوة لو انفردت
بل على انها تنفعل دائما عن ذلك المحرك العقلي وتفعل بحسب انفعالاتها فالتحريكات
الغير المتناهية عن القوة الجسمانية بواسطة الانفعالات الغير المتناهية من صورة
النقض لانه يمكن ان يقال لو صح الدليل المذكور لم تجز التحريكات الغير المتناهية
من قوة جسمانية بواسطة الانفعالات الغير المتناهية ايضا فاذا فرض كل القوة تحرك
جسمها بواسطة الانفعالات حركات غير متناهية من مبدا مفروض وبعضها يحرك
جسما آخر من ذلك المبدا ايضا بواسطة الانفعالات لزم التفاوت في الجانب الآخر
ضرورة ان الجزء لا يقوى على ما يقوى عليه الكل فينقطع الحركة الحاصلة منه فيلزم انقطاع
حركة كل القوة ايضا **فان قيل** هذا النقض انما يتم لو كان جزء القوة مستعدا لتلك الانفعالات
الواردة على جميع القوة وهو ممنوع **قلنا** هذا الدليل انما يجري في القوة البسيطة
المتشابهة الاجزاء فيكون جزء القوة مستعدا لما يرد على الكل من الانفعالات والا
لم يكن متشابهة الاجزاء ثم انهم لما جوزوا تاثير القوة الجسمانية مدة غير متناهية بواسطة
انفعالات غير متناهية حاصلة فيه فيجوز بسبب ذلك على التاثير مدة غير متناهية
فلجواز ان يكون التفاوت الذي لا بد منه في الحركتين هو التفاوت بالسرعة والبطؤ
بان يكون حركة الاصغر اسرع من القسرية وابطا في الطبيعية من غير انقطاع
الاختلاف في السرعة والبطؤ يكون تفاوتا بحسب الشدة وليس الكلام فيه بل
التفاوت بحسب العدة والمدة **فان قيل** اللازم من الدليل ثبوت التفاوت
بين الحركتين ولم يلزم ان يكون ذلك التفاوت بحسب المدة او العدة حتى يلزم
الانقطاع وما المانع من ان يكون ذلك التفاوت بحسب السرعة والبطؤ واما
القوة بحسب الاعتبارين لا يتلف ووقوع التفاوت باعتبار آخر **قلت** التفاوت
بحسب الشدة يستدعي التفاوت بحسب العدة او المدة ومع يلزم انقطاع حركة
الكبير في القسرية والكبير والصغير في الطبيعية يكون متناهية فيلزم انقطاع حركة
الصغير في القسرية والكبير في الطبيعية وذلك لانه اذا وقع التفاوت بين الحركتين
في القسرة اما بالسرعة فاما ان يكون ترتيبها واحدا او لا فعلى الاول يقع التفاوت

في العدة

في العدة لان الاسرع يكون عدد حركاته اكثر قطعا وعلى الثاني يقع التفاوت في المدة
قلت نعم ان التفاوت بحسب الشدة يستلزم التفاوت بحسب العدة والمدة
لكنا نقول يجوز ان يكون للحركتان غير متناهيتين في المدة ويكون التفاوت بينهما
بحسب الشدة اي السرعة فاذا جزئت حركة الجسمين الى اجزاء متساوية في المسافة
كان حركة الاسرع اكثر عددا من حركة الابطا ولا يلزم منه انقطاع الحركات
في دورات المعدل وفلك البروج بل انما يلزم ذلك اذا انطبقت آحاد احديهما
بآحاد الاخرى وذلك يتوقف على اجتماعهما في الوجود دفعة في الخارج او على
وجودهما في الذهن على سبيل التفصيل وكل منهما مستحيل **واما ثانيا** فلان ما ذكر
من الدليل انما يجري في قوة حالة في جسم لا مفارقة فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم
على التشابه كالطبائع في الاجسام العنصرية ولم قلتم ان القوى البدنية كذلك
ولم لا يجوز ان يكون منقسمة بانقسام محلها وان يكون طبائع بسائط الابدان
مفارقة عن تاثيرات تلك القوى فلا يكون نسبة الحركتين في التحريك الطبيعي نسبة
القوتين لان قوة الكل وان كان ضعف قوة الجزء لكن معاوق الكل ضعف
معاوق الجزء فيجب نقصان القوة بنقصان المعاوق هذا وقد ذكر في ضعفه
وجوه اخر لا حاجة للاطناب بذكرها بعد حصول المقصود بما ذكرنا **ومنها**
ان الابدان الحيوانية مواد من العناصر فلو اعادها الله تعالى لوجب ان يعيدها
مؤلفة من تلك العناصر والا لم يكن اعادة للبدن الذي كان بل ايجادا لبدن
آخر واذا ثبت ان تلك الابدان لا بد ان تكون مؤلفة من العناصر الاربعة
فلا بد وان يحصل فيما بينها فعل وانفعال حتى يكون البدن الانساني واذا
كان كذلك وجب حصول الموت لا محالة لان الحرارة الغريزية والحرارة الحاصلة
من الحركات النفسانية والبدنية وانما تعملان في تحليل الرطوبة وقلة الرطوبة تؤدي
الى الموت **والجواب** انا لا نم ان البدن مركب من العناصر الاربعة بل هو عندنا
عبارة عن اجزاء جسمانية يخلق الله فيها صفات مخصوصة من الهوى والعلم والقدرة
ولا نقول بالمزاج والفعل والانفعال اصلا فان ادعيتم ذلك فطالبناكم بالدلالة
القاطعة على صحته وقصة الورع والاسمى لا تدل على تركيبه منها لجواز ان يكون حصول

معصور العناصر في اجزاء البدن بعد التفرق والانحلال من غير ان يكون مقصورا بتلك الصور
سابقا ثم ان سلمنا ذلك فلا نسلم ان تاثير الحرارة في الرطوبة لا بد وان يتادى الى الموت
وانما يلزم ذلك لو لم تتمكن الغاذية من ايراد بدل ما يتحلل من الرطوبات وهو ممنوع
ورد بان القوة الغاذية اما ان يقوى على ايراد بدل ما يتحلل من تلك الرطوبات او لا يقوى
عليه واياما كان يلزم اخذ الرطوبة الغريزية بعد مدة معتدة بها في الانتقاص والانحلال
بالكلية اما اذا لم يقو عليه فلما ذكرنا في الدليل واما اذا قويت عليه فلان ما تحلل من
الرطوبة بعد مدة معتدة بها اكثر مما تحلل في ابتداء الوجود لان مدة تاثير الحرارة
بعد زمان طويل اطول من مدة تاثيرها في ابتداء الوجود فيكون فعلها حينئذ اقوى
فلا من المؤثر القوي اذا كان مدة فعله اكثر من التحليل في ابتداء الوجود واما ايراد
القوة الغاذية فسواء في الوقتين فبالضرورة تاخذ الرطوبة الغريزية في الانتقاص
وهي غذاء للحرارة الغريزية فيكون نقصانها سببا لنقصان الحرارة الغريزية وبنقصان
الحرارة الغريزية سبب لكثرة الرطوبات الغريبة لان الحرارة الغريزية اذا ضعفت
ضعفت عن اصلاح الرطوبات الغريبة هضما فيكثر لذلك الرطوبات الغريبة وكثرة
الرطوبات الغريبة سبب لنقصان الحرارة الغريزية ولا يزال تتاكد هذه الاسباب
بعضها ببعض الى ان ينتهي الامر الى فناء الرطوبات الغريزية فيفنى الحرارة
الغريزية لكون الرطوبة الغريزية مركبها او محلها ويحصل الموت حينئذ بالضرورة
ولا يخفى عليك ان هذا مبني على تاثير القوى والطبايع فيما يترتب عليها من الافعال
وقد عرفت ضعف هذا المبني فيما سبق فتذكر والكل عندنا بخلق الفاعل
المختار فيجوز ان لا يتحلل شيء من اجزاء البدن بالحرارة وان تحلل اورد قدر ما
تحلل دائما فلا يلزم الموت ضرورة **ومنها** ان المعاد الجسماني على ما اخبر به الانبياء عليهم السلام
يتضمن دوام الحيوة مع دوام الاحتراق وذلك خارج عن طور العقل **والجواب**
انا لا نم خروجه عن طور العقل وانما يلزم لو كان الحيوة مشروطة باعتدال المزاج
وهو مم بل هي صفة يخلقها الله تعالى في الجسم من غير اشتراط شرط عادي انه او عادة
يخلقها عند اعتدال المزاج في ذات خرق العادات في زمان خرق العادة يخلقها
بدون اعتدال المزاج واذا لم يكن مشروطة به لم يستلزم الا الاستبعاد وهو

لا

وهو لا يعتد به في امثال هذه المقامات **وحكي** انه اورد احد من منكري الحشر او رده هذه
الشبهة على الاستاذ ابي اسحق الاسفرايني رحمه الله فاجابه بانه يحتمل بهذه الحالة
موجودة فيما بيننا وذلك لان الاطعمة الغليظة ينطبخ بحرارة المعدة وتنهري فيها
بحيث لا يحصل مثل ذلك الانطباخ اذا جعل في القدر والطبخ انما يكون بالحرارة
فدل ذلك على ان حرارة المعدة اقوى من حرارة القدر التي تغلي ويكون قريبة
منها ثم انا لا نتالم بهذه الحرارة فاذا جاز ان لا يكون للحرارة القوية مولمة فلان
يجوز بقاء الحيوة معها اولى **وحكي** حكي ان جالينوس شق بطن حيوان حيا قطعة
وادخل اليد فيه وجعل اصبعه في قلبه فما قدر على امساك الاصبع فيه من شدة
حرارة القلب **وايضا** فانا نرى من الحيوانات ما لم يتالم بالنار مثل النعامة فانها
تبلع الحديد المحمى والسمندر فانه يعيش في النار فدلتنا هذه الاشياء
على ان شدة الحرارة لا ينافي الحيوة **ومنها** ان الادلة دلت على ان النفس
يحدث بطريق الوجوب من المبداء المفارق بشرط حدوث المزاج والبدن
المستعد لقبول تدبيرها ويبقى بعد فناء البدن ثم انه متى حدث بدن
وجب ان يحدث من المبداء المفارق نفس متعلقة به فلو تعلقت لذلك البدن
نفس من النفوس الباقية ايضا لزم تعلق نفسين ببدن واحد وانه محال
والجواب ان ما ذكر مبني على اصل الايجاب وقد سبق ما فيه والا فعلى انا
يجوز ان يحدث بدن من غير ان يحدث نفس مدبرة له بل يكون نفسه المدبرة
هي التي مدبرة في النشاة الاولى **ومنها** ان الغرض من تعلق النفس بالبدن
ان يكون آلة لها في اكتساب الكمالات فاذا حصلت تلك الكمالات كان
وجود الآلة بعد ذلك كلا ووبالا عليها وكان منغصا لكمال اللذة ومنغصا
للبهجة والسعادة فالاعادة غير لائقة بحكم الحكيم تع وايضا ان النفس المتخلصة
عن علاقة البدن يكون خارجة عن ظلمة البدن وكثافته وانواع عارضة المولمة
لها الى ضياء التجرد ولطافته والبراءة عن العوارض المولمة فيكون التذاذها
بهذا الخلاص فوق التذاذ الانسان بالخروج عن الحبس المظلم المولم فكما ان
من خرج من الحبس الموصوف ولا يعود اليه فكذا ههنا **والجواب** انا لا نسلم

ان البدن على الاطلاق ومال على النفس بل البدن الذي يكون سليما عن الآفات
من كل الوجوه على الوجه الذي اخبرت عنه الانبياء يكون سببا لزيادة الالتذاذ
وكمال الابتهاج واذا كانت الابدان كذلك ثم تبين للنفوس حاجة الى تدبيرها فيمكنها
الانغماس في لذاتها العقلية تارة والاستيفاء من اللذات الحسية اخرى
ومعلوم ان الجمع بين السعادتين اقوى من الاقتصار على احدهما وبهذا
خرج الجواب عن قولهم وايضا فليتأمل لا يقال سلامة البدن عن الآفات
من كل الوجوه غير معقول لان بقاءه انما هو بالاكل والشرب وهما لا يتصوران
بدون حصول الامراض والاعراض لانا نقول لو سلم بقاءه انما هو بالاكل
والشرب ولكن لا نسلم انهما لا يتصوران بدون حصول الامراض والاعراض
فان الاكل والشرب سبب لبقاء الحيوة وصحة البدن واستقامة
المزاج اولا وباللذات وسببيتهما للامراض والاعراض انما هو بالعرض
وبواسطة وقوع فضلة من الغذاء غير منهضمة فلم لا يجوز ان يزيل الله تعالى
بفضله ورحمته تلك الفضلات المنهضمة عن البدن قبل ان يصير
الى حد يكون سببا للامراض والاعراض فلا يكون البدن
مع كونه سببا لاستيفاء اللذات الحسية المألوفة
للنفس في حيوتها الدنيا مانعا من استغراقها في اللذات
العقلية الحقيقية فيكون النفس فائزة
بالطلبتين جامعة بين السعادتين
جعلنا الله من السعداء الابرار
وحشرنا في زمرة الاخيار وعصمنا من زيغ الاباطيل والغواية
عن سواء السبيل اللهم من اليقين هداه ولا تجعلنا ممن اتخذ الهه
هواه ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك انت
الوهاب منك المبدأ واليك المآب

م

الكتب التي وقفها الفقير
ذي المواهب